

۵۵۷

بازرسی شد
۶ - ۶

۸۸۵۷ خ

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۱۱۱۱۶
شماره ثبت کتاب ۲۳۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب حاشیه تفسیر بیضاوی جلد ۱
مؤلف ابوالفضل القرطبی الکازرونی (مخطوط کازرونی)
موضوع شماره قفسه ۹۰۷۲
۱۲۲۴۵



شماره ثبت کتاب

۷۹۱۷۳
۱۱۷۷۸

بازدید شد
۱۳۸۴

خطی - فهرست شده
۱۲۲۳۶

یا من الله علیکم وانا
العبد الجانی



الحطیب الفضل المرفوع الكارونى ذو النصف الرابطة العالیة والتألیف الفاضلة العالیة
منها حاشیة تفسیر النافع من اوله الى اخره ولا نظیر لها صرف فيها وجه لا کثیر اذ اوقات وصالحیة
على شرح الوقوف المباحیة الاعراض فيها بترقیات وحقائق وشرح على غریب الكلام
للعلامة الشافعیة زانی فصح وحقق ووضح ودقق ودرایه على شرح العقاید العنقدیة
للعلامة الروانی فیها اشکالات وحقا أخذت وطلبت کلاما وشرح على ارشاد المحدث
وغير ذلك من الرسائل والعزائم وكان من تلامذة الاستاذ المحقق جلال الروانی رحمه الله
تألیفات المصنف علیه رحمة الله فی
تقریر الاسطر من خط المصنف فی مولانا

حاشیة تفسیر	حاشیة مواقف	شرح هذا الكلام	حاشیة على شرح
مکمل	ناقصه	للشفا علی کل	الدون مکتبه
شرح الارشاد	وله رسالة	وله حاشیة على الحاشیة	وهی ذکاة الفوائد
فی البحر المحدث	تکلیمة	على الکافیة لاجنبیة	والملفوظات والرسائل

کتابخانه
بمقر سلطان العلماء
بمهر ۱۳۶۵ قمری

کتابخانه
۹۸۶۱



الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذرا **قال**
 صاحب الكشاف في خطبته الحمد لله الذي انزل القرآن كلاما موقفا مستظما
 وقال الشريف العلامة في الحاشية دل بلائي التبريد والمالك على اختصاص
 الحمد به تعالى **وقال** في حاشية شرح المحصر دل الخارج في قوله الحمد
 لله بلائي التبريد والاختصاص على اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم
 لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل الحق **قوله** او زدد بعض العلماء انه
 اطبق شراح الكشاف وغيرهم من قلائم على ذلك **قوله** في فيه بحث لان الظاهر
 ان اللام انما تدل على الاختصاص بمعنى التعلق الخاص لا بمعنى الاختصار
يدل على ذلك انهم ما عدوه من طرق المحصر كما عدوا سائر الحروف المستعملة
 منها وان قولك المال لزيد لو كان مفيدا المحصر للمال على زيد كان قولك
 ما المال الا لزيد مفيدا المحصر للمال على صفة الاختصار على زيد لا لزيد
 في زيد وكان الحمد مفيدا القصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لا على
 قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله لما كان والاعلى اختصاص الحمد
 يعني به كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقدم الطرف مفيدا للاختصاص
 الحاصل بكونه بل قصر ذلك على الاختصاص على المبدء او الالزام منتف
 كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قد قال في سورة التغاين قدما لظرفان
 في قوله له الملك وله الحمد ليدل بتقدمهما على اختصاص الملك والحمد
 بالله عز وجل **اقول** الجواب عما ذكرنا وان قوله انهم ما عدوه من طرق المحصر
 ان اراد به انهم ما عدوه من الطرق المذكورة في باب القصر من ابواب
 علم المعاني فعدهم ذكره فيها لا يدل على عدم كونه من طرقه فانهم ما حضروا
 الطرق فيما ذكر في الباب المذكور **يدل** على ذلك ان صاحب التلخيص
 وغيره ذكر وان كون الخبر محلي باللام يدل على القصر كزيد المنطلق مثلا

فانه

فانه يدل على قصر الاطلاق على زيد ولم يذكر في باب القصر وان
 اراد انهم لم يعدوه من طرق القصر اصلا فمفهوم فان قوله الام لا للاختصاص
 يدل ظاهرا على انه للقصر وما ذكره ثانيا انه يمكن ان يكون قوله الام
 للاختصاص انه في الاصل للاختصاص والمحصر يستعمل في مكان اخر
 كما تعلق الخاص او يكون مستعملا فيهما بلا اشتراك ومنه قولك ما المال
 الا لزيد فتأمل ما قالوا نظيره ذلك ان اللام في الاصل للتقليل ثم
 تستعمل في مجرى ترتيب الشيء كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
 لهم عدوا وحرفا ثم اذا سلمنا ما ذكرناه وانما يلزم قصر المال على صفة
 الاختصاص بزيد فلا **نحو** ان هذا لا يدل على اختصاره في زيد بل يدل
 عليه بطريق المسابقة فانه يفيد انه ليس للمال الا صفة كونه مقصورا
 على الاختصاص لا تجاوزا الى صفة الاشتراك بيمينه وبين غيره فلو كان
 غير زيدا لما لم يكن مقصورا على صفة الاختصاص بل لذه صفة الاشتراك
قوله وما ذكرنا ان قول صاحب الكشاف قدما لظرفان في اخره
 يجوز ان يكون معناه انه لما كان اللام قد يجي خبر القصر فلو قيل الحمد لله
 لم يكن نصا في قصر الحمد عليه تعالى فقدما لظرفان ليكون نصا فاللام في
 له الحمد مجرد التعلق فيكون النص على القصر مستفادا من التقدم ثم انه
 لو لم يكن اللام للقصر لم يكن الحمد مفيدا القصر الحمد على الله سبحانه وتعالى
 وكان معناه مجرد تعلق الحمد بالله تعالى فلا يفهم منه ما هو الغرض من الاصل
 من قصر الحمد عليه تعالى **واعلم** ان بين العبارة المنقولة من اول خطبة
 الكشاف وبين العبارة الاولى من خطبة الكتاب فرقان وجوه الاول
 ان المراد من الانزال الى السما الدنيا فانه روي انه انزل من اللوح المحفوظ
 الى السما الدنيا ففة ثم نزل بحسب المصالح منجها وهذا لم يفيد صاحب
 الكشاف
 انزل بقوله على عبده ولم يتعرض المصنف للانزال المذكور دفعة واحدة

لان ظهور اعجازه وقدم فيصنه وهدايته بالتزويل عايمه ليكون
للعالمين نذيرا ولا يخفى مناسبة الانزال للقران الذي هو الجمع بين
الاصل والاصح وملائمة التزويل للفرقان الثاني ان عبارة المصنف
مستتمة على فائدة التزويل وهو الانذار الثالث الاشارة الى كونه
صلي الله عليه وسلم مبعوثا الى كافة الخلق بقوله ليكون للعالمين نذيرا
على ما قران اللام بين العالمين للاستغراق وفي عبارة الكتاب لطاف
الادبي الاقتباس وهو ظاهر في كثرة الطباق وهو مراد المتضادين وما
الالوهية والمعبودية الثالثة براعة الاستدلال الرابعة الاكتفا
وهو الاقتصار على كونه نذيرا قبل الاكتفا بان يذكر كونه اقتباسا من
القران فلا بد من اتباعه اقرب فيه نظرا لاجب في الاقتباس الى الاليتين
ببعض الفاظ القران او الحديث والما ابراه من غير زيادة ونقصان فلا
يجب كيف وقد غير المصنف عبارة القران وهي قوله تعالى تبارك
الذي نزل الفرقان على عبده بقوله الحمد لله الذي نزل الفرقان واعلم
ان تخصيص النذير بالذكر وان حصل الاكتفا لو ذكر البشير فقط لسددة
الاهتمام به لان النفوس في الاكثر مجبولة على الشهوات مائلة الى الطبع
الى المصاحي والفرقان القران واختلاف العبارة باختلاف الاعتبار
ضمي قرا خا باعتبار جمعه وقراءة قال الجوهر في قران الكتاب قراءة وقرا
ومنه سمى القران وقال ابو عبيدة سمى القران لانه يجمع السور ويضمها
وفرقان باعتبار فرقه بين الحق والباطل او بافتراقه من سائر المعجزات
فهو الفرقان بين نفسه وبين المعجزات الاخرى لبقائه ابد الدهر او
تفرقه بين النبي المنزل عليه عليه السلام وبين سائر الانبياء والقران
في عرف الشرع هو الكلام المنزل على النبي صلي الله عليه وسلم المنقول عنه بالتواتر
المكتوب في المصاحف وهذا يشمل الخط والبعث من المراد من القران الواقع

في العبارة المنقولة من الكتاب الخط فان جعله مفتحا بالقياس تحتها
بالاستعانة بظواهر الخط لا ارتباط بالخط وكذا القران الواقع في عبارة
الكتاب بقرينة قوله فيجدي باقصر سورة من سورة **قال** العلامة
التفتازاني في حاشية الكتاب ولما كان اثبات الكلام بالشرع
وقد دل الشرع على انصافه بما يوجب حدوده وكان الذي يقصد
تفسيره هو ذلك الحادث صدر كتابه بنبذ من تلك الصفات لتكون
مع رعاية براعة الاستدلال الدالة على ما هو معظم الخلافيات المنقولة
واسم مقاصد مكية الكلام انتهى وفيه نظرا لاجب في ذلك الحادث
الخلاف المشهور بين اهل السنة والمعتزلة لان الذي يقصد تفسيره
ودل الشرع على انصافه بما يوجب حدوده هو الالفاظ وليس بحدوث
الالفاظ ذلك الخلاف المشهور والجواب انه مقصوده انه دل على
اسم مقاصد مكية في الكلام على زعم صاحب الكتاب لانه لما كان الكلام
عنده ليس الا الالفاظ فقط وهي حادثة كان الكلام ليس الا ما كان
حادثا فليتأمل واعتبر العلامة الشرفي اولا على ما نقلناه بان القران
عند المصنف هي هذه العبارة وهي معجزة اجماعا ولا يشبهه على ذي
مسكة ان الشرع انما يثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباته وتفصيله
ان وجود عبارات معلومة بحسن التتبع واعجازه يعلم اما بالدوق
السليم او المكتسب او بالاستدلال كما ستعرفه واذ علم اعجازه علم
انما ثبت بكلام البشر وانما كلام خالق القوي والقدرة كما نص عليه
المصنف فيما بعد فتكون هي معجزة من عند الله على صدق مدعي
النبوة فتثبت الشرع يتوقف على العلم بنبوتها واعجازه وكونها
من الله تعالى فلا يصح اثبات شيء من ذلك بالشرع وثانيا بان انصاف
القران بما ذكر من التاليف والتعظيم والتخفيف مثلا احوط به مكشوف

ليس مما يستفاد من الشرع ويمكن دفعهما بان يقال مراد العلامة
التفتازاني من قوله لما كان اثبات الكلام بالشرع ان اثبات كلام
الله تعالى بالنظر الي اكثر الناس بالشرع لان من قدر على تحقيق اعجازه
والاستدلال به على انه كلام الله لو وجد فهو قليل ومن قوله وقد
دل الشرع على انصافه بما يوجب الحدوث ان انصاف كلامه تعالى
بما يوجب الحدوث مثل التركيب من الحركات والحروف المترتبة في الوجود
المستلزمية للحدوث يستفاد من الشرع اي للشرع دخل فيه نعم
من نظر الي ما بين الدفتين يعلم كونه مركبا من الحركات والحروف
فيعلم كونه حادثا لكن لا يحصل له العلم بان كلام الله مركب من الالفاظ
مُتَّصِف بالحدوث الابعاد علمه بانه كلام الله تعالى والعلم بكونه
كلامه تعالى مستفاد بالنظر الي الاكثر من الشرع كما قلنا فليتأمل
ثم ان في كلام الشريف العلامة تحت اخره وان قوله ثبوت الشرع
موقوف على ثبوت اعجاز القرآن ممنوع لم لا يجوز ان يكون ثبوت الشرع معجزات
اخرى ثم اخبرنا ان يكون القرآن كلام الله تعالى فلا يلزم الدور
فتدبر **ثم** قال العلامة التفتازاني فان قيل الشرع اثبت الكلام
انه صفة كلام الله فيكون قديما ضرورة امتناع قدم الحدوث بذاته
تعالى **اجيب** بان الصفة هي التكلم ومعناه ايجاد الاصوات
والحروف في محالها فيرجع الي الصفات الاضافية ورد بان المقنوم
من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض في محال لا يوجب انصاف
الموجود به انتهى وفيه نظر اذ لقائل ان يقول ان معنى المتكلم من انصاف
بالتكلم لا المتصف بالكلام كما هو معنى سائر المشتقات فان معنى المشتق
شي يتصف بالمصدر ولا يطاق على كل واحد من الناس انه متكلم مع
ان الكلام لا يقوم به قياسا العرض بالمحل بل كلامه صوت فكيف بكيفيات

مخصوصة

مخصوصة والصوت كيفية تعرض للهوا وليس عرضا قاعا بما يستكمل فتأمل
ثم قال فان قلت الانزال الحريك من الاعلا الي الاسفل والكلام من
الاعراض المترابطة التي لا استزادة لاجزائها فكيف يتصور انزاله **قلت**
جعل انزال المحل الذي تقوم به الحروف الملفوظة المسموعة ولو عند
الاداء المنزل عليه اوصورها المحفوظة او المكتوبة انزال الكلام مجازا
وقال الشريف العلامة الموصوف بالحركة حقيقة هو المختص بالذات
من الجواميز لا افراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت اجزاها
مجتمعة كاللون او متباعدة كالصوت الذي يوجب الكلام فكيف يتصور
انزال القرآن وتزيله مع انها حريك من الاعلا الي الاسفل فهذا
مبني على متعاقب اللغة حيث يصفون الكلام بما وصف به متباعدة فيكون
نزل اليها من القصر حكم الاميرة **قوله** في كلاميهما نظرا فانما لانسان لان الصوت
مطلقا يكون من الاعراض السيالة المترابطة التي لا تثبت في الوجود
ولا استمراد لاجزائها وانما يكون هذا في الصوت الموجود لنا وانما انه
لا يمكن صوت مستمر في الوجود اصلا فممنوع حتى يثبت بالدليل وهذا
كلام اخر يعرف بالتأمل والذي يزيد المنع الذي ذكرناه من انه لم لا يجوز
ان يوجد صوت مجتمع الاجزاء في الوجود مستمر وجوده ما ذكره صاحب
المواقف وارتضاه شارحان الشيخ ابا الحسن الاسعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فظهر الاحتياج منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو
القديم عنده وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لو ازر كشيء فاسدة
فوجب ان يحمل كلام الشيخ على ان المراد بالكلام النفسي امر شامل للفظ والمعنى
جميعا قاصدا ان الله تعالى وما يتوهم من ان ترتب الحركات والحروف مما
يذل في الحدوث فقط لان ذلك لقصورا لان القراءة وهذا المحل لكلام
الشيخ مما اختاره الشهوسا في انتهى فقد صرح بقيام اللفظ بذات

الله تعالى مع اذنبته وعدو تبذله وترتب اجزائه وصرح بان ترتب
اجزاء الكلام بالنسبة اليها القصور آلات القراءة **قوله** فتجدي الفا
فا السببية لان التزويل المدكور سبب التحدي لا يجبان يكون فيه
ضمير الموصول مع انه قال الرضي الذي تقوي عند بيان الجملة التي يلزمها
الضمير كغير المبتر والصفة والصلة اذا عطف عليها جملة اخرى متعلقة
بالمعطوف عليها معنى يكون مضموننا بعد مضمون الاول متراخيا
اولا وبغير ذلك جاز تجرد احدي الجملتين عن الضمير الرابط اكتفاء بما في
اختصاص التي هي جزء منها سواء كان مضمون الاول سببا لمضمون الثانية
كما في مسئلة الذباب ولا انتهي وعلى هذا يجوز ان يكون الفا المذكور محذورا
العطف والتعقيب **قوله** قدرا القدر ههنا بمعنى القادر اذ ليس
المراد بنفي المبالغة بل نفي اصل القدرة والبا في قوله به بمعنى على اي
لم يجرد قادر عليه وفي نفي القدرة رد على من قال ان بعضها منهم قادر
على مثل القرآن لكن الله تعالى صرف عنهم وابعدهم اليه وانما قال قدري
نظرا الى نفي **قوله** ثمرين للناس الى اخره خص التذكار باولي الالباب
لان التذكار ما هو العلم والمعرفة وهما يكونان لا ولي الا لباب والعقول
الخالصة من الكدورات والتذكير مفعول مطلق بمعنى التذكار او مصدر
لفعل محذوف اي ليتذكروا وتذكيرا والمراد نوع من التذكير عظيم **قوله**
قناع الاغلاق القناع ما يغطي به الرأس والظاهرا منه من قبيل الجين
الما اي انغلاق كافتتاح **قوله** ايات تحكمات هي اوامر الكتاب واخر
مقتضاهات وقوله تاويلا وتفسيرا لف ونشر من غير ترتيب رعاية
للسمع فان التفسير للحكمات والتاويل للمقتضاهات لقوله تعالى وما
يعلمون تاويله الا الله والراشحون في العلم علماء مواري الماولة **قوله**
غوامض الحقائق والطائف الدقائق اضافة الغوامض الى الحقائق

والطائف

والطائف الى الدقائق من قبيل جرد قطيفة من اضافة الصفة الى الموصوف
او العكس ففيه الخلاف المشهور بين البصريين والكوفيين واطافة
الغوامض الى الحقائق لانها لا تجرد عن غرض ودقة غالبا والطائف
اما ان يراد بها الامور الخفية او امور تقبلها الطباع وعلى كلا العيين
مناسب الدقائق **قوله** خفايا الملك والملوك الملك عالم الشهادة
والمملوكون عالم المغيبات **قوله** وخبايا القدس والجبروت الجبروت
عند الامم الغزالي عالم الخافي والامور العلمية وعند الشيخ الكلام صاحب
الفتوحات عالم النفوس وقيل المراد عالم العقول لانه جبر بعضها بكونه
ما يمكن له حاصله بالعقل ويراها الجبروت في مقابلة المملوكون يشعر
بانة ليس بالمعنى الثاني ولا الثالث لان عالم العقول والنفوس
داخلان في المملوكات والانساب المعنى الاول وهي الحقائق العلمية
فيكون المراد بالمملوكات الموجودات الخارجية المغيبة عن الحواس
والاولى ان يقال خبايا النفوس القدس والجبروت اسرار الالهية
اي الامور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة **قوله** فبا واجب
الوجود الى اخره لما ذكر من اول الخطبة الى هنا الامور المتعلقة بالذات
والصفات المقدسة صار كأنه يحكي تحلي له الحق تعالى في مخاطبة
بقوله يا واجب الوجود كما قالوا في ايمانك نعبد ويسجى والفاق السببية
لانه لما ذكر ساعى النبي صلى الله عليه وسلم في باب التبليغ والهداية صارت
الامور المذكورة سببا لطلب الرحمة الكاملة بالذكر لان وجوب الوجود
يترتب عليه جميع الصفات وفيضان الجود وكثرة مناسب السؤال
المذكور وقوله واجب الوجود وفاض الجود يدل على كونه مبدء الكل في الملام
بعده ايراد كونه تعالى غاية الغايات وانما كان كذلك لان الغاية
ما فعل الفاعل الاجله وهو تعالى حقيقة بان يكون منتهي المطالب وعمل

الجبوت عالم
مستغنى عن صفته

كل عامل لاجله وفي عبادته دلالة على ان الله تعالى هو المهيبة الاعلا
للخافين التاملين **قال** اهل التحقيق العبادة اثنان ثلاث مراتب
الاولى ان يعبد الله تعالى طعنا للثواب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه
الدرجة فاذلة جدا الثانية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته
او يتشرف بقبول تكليفه او يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة
اعلام الاولى وهذه هي المسمى بالعبودية الثالثة ان يعبد الله لكونه
خالقا وكونك عبدا له وهذا على المقامات واشرف الدرجات وهو
المستحق بان يسمى بالعبودية واليه الاشارة بقول المصلي اصله فلو
قال لثواب الله بطلت صلته **قوله** يوازي غناه الى اخره يحتمل ان يكون
الغنى الاول بالغنى المعجزة تعني النفع والثاني بالغنى المهيبة تعني
القبول وتحتمل العكس **فان قلت** لم اقتصر على طلب لصلته الموازية
للغنى ولم يطلب زبدها **قلت** المراد من الموازية للغنى كونه في
اقصى درجات الكمال ان غناه صلى الله عليه وسلم في اعلى مراتب الكمال
فان قلت ينبغي ان يقدم غناؤه بالغنى المهيبة على غنايه بالغنى
المعجزة لشرفه بالنسبة الى ما يتلو **قوله** فان اعظم العلوم شرفا
الى اخره فيه بحث فقد صرح في الطوالم بان اعظم العلوم وارضها ورسمها
وراسها علم الكلام وقد يقال يجب الحمل على ان المراد من العلوم هاهنا
غير الكلام بقرينة ما ذكر في الطوالم ولا يخفى ان الاعتقاد على مثل هذه
القرينة بعيد جدا ويمكن ان يقال ان كل منها اشرفا ومزية على
الاخر من وجه اما مزية الكلام فلان اثبات موضوع التفسير متوقف
على الكلام فانه متوقف على وجود الة مستعمل مرسل للرسول صلى الله عليه
وسلم وهذه مما ثبتت في علم الكلام واما مزية التفسير فلان كثير ارباب
مسائل الكلام اثبتت بالايان كاعادة الاجسام ولا يلزم الدور لا خلا

الموقف

الموقف والموقف عليه لكن ظاهر هذا المخالف لما في شرح المواقف حيث
قال ان علم الكلام اشرف العلوم بحسب جهات جميع الشرف فليتأمل وان
قيل ان اذ اراد انه من اعظم العلوم لكنه لما سأل في العبارة للمبالغة
ان دفع عن كلامه ما ذكره ههنا كلامه وهو انهم لما ذكروا ان كل علم موضوعا
موضوع التفسير لما ان يكون المفهوم الكلي الصادق على ما بين الدفتين
وهو كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المتخذي به او يكون موضوع
السور والايان الكريمة وخمين فلا يخلو اما ان يكون موضوعه مجموع
السور من حيث هو مجموع او يكون كل اية كرمة موضوعا من موضوعاته
وخمين فقول لقائل ان يقول ليس المذكور اولاً وثانياً موضوعاً لان
البحث في التفسير ليس عن المفهوم الكلي المذكور ولا عن المجموع من حيث هو
مجموع فيبقى الاحتمال الثالث ولا يخفى بعد ان يكون كل اية موضوعا
حيث تكون موضوعاته بقدر عدة الايات ويمكن ان يقال ان المفهوم الكلي
موضوع التفسير لكن البحث عن افراده وهي الايات باعتبار انه يستفاد
منه احوال المفهوم الكلي كما وقع في سائر العلوم من البحث عن انواع الموضوع
فان الكلمة موضوع الفروع يبحث فيه عن انواعها بل عن انواع الالام كالفاعل
والمفعول والمبتدأ ومثل ذلك ما في المواقف من ان موضوع الكلام وموضوع
العلوم والبحث عن انواعه وافراده فتأمل والاولى ان يقال ان موضوع
مجموع السور يبحث فيه عن احوال اجزائه باعتبار ان البحث عنها يؤل الى
البحث عنه كما لا يخفى على المتفطن ونظير ذلك كثير في العلوم فان موضوع
الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمر من ويبحث عن احوال الادوية
باعتبار ان البحث عن بدن الانسان اذا وقع عليه العسل يخلطه بغيره
ومثل قول الامول مفهومه للقب لا يعتبر فان هذا البحث في الظاهر ليس
عن احوال موضوعه لكن يرجع اليه نحو تصرف ومن اراد تفصيل بحث الموضوع

الكتاب

الكتاب فلا يصح فيه هذا التأويل لأن المراد بالكتاب مجموع كلام الله
المنزّل على النبي صلى الله عليه وسلم لا عجز بسورة منه لا المفهوم الكل كما صرح به
الشيخ العلامة حيث قال ليس لك أن تجعل الكتاب لأن هذه السورة
فاتحة وأول بالقياس إلى المجموع المنزل لا المفهوم الكل الذي هو القدر
المشترك انتهى كلامه وقد يقال إن المراد من هذا المركب الإضافي أي فاتحة
الكتاب أفادت أن السورة فاتحة لأي شيء وإذا أريد بالكتاب المجموع
يعلم مخرجاً من المركب المذكور وما هو المقصود أما إذا أريد بالكتاب المفهوم
الكل لم يفهم منه المقصود مخرجاً بل لابد في تحصيل هذا المعنى من تقدير مصنف
اليه غير ما ذكر بان يقال أول أفراد ذلك المفهوم فلم يتعين أن المراد
من الكتاب ما ذكر ولا يجزى ما فيه فمثل **الله** أن الكتاب المفتوح بالتحديد
المعتمد بالاستعانة ليس أمراً شخصياً إذ له أفراد كثيرة بل هو المجموع النوعي
وفاتحة الكتاب علم النوع وهذه السورة يؤيد ذلك ما صرح به بعضهم وما
إنما الكتب من أعلام الأجناس وقد علم ما ذكرنا الإضافة بمعنى من
كون إذا كان المضاف إليه مجلس المصنف فيكون من البيان كما في خاتمة
حديث ومحصلة أن يكون المضاف إليه جنس المضاف صاذاً على أن
الإضافة محمول عليه هكذا قالوا لكن ما رأينا في كلامهم تصريحاً بالعلّة
في وجوب كون الإضافة بمعنى من للبيان ويمكن أن يقال أن الإضافة
في مثل الحارثي زيد زيد مثلاً بمعنى اللام لأحاجة إلى جعلها بمعنى ينوب
إنما لأنه أقرب إلى الضبط إذ لا يثبت حينئذ قسم من الإضافة كقولنا الإضافة
فيه بمعنى من غير البيان وأما إذا كان المضاف إليه مبتدأ المضاف
صاذاً عليه فلا وجه يعتد به بمعنى اللام فيجعل من معنى من يؤيد
ما ذكرنا أن الرضي رد على ابن الحاجب جعل الإضافة في ضرب اليوم بمعنى
في وأدخله في الإضافة بمعنى اللام ولا يظن أنه وجه الاكونه أقرب إلى

يكون المراد من كلمة كذا
 و قدنا مع هذه لا يكون
 يصح ولا يكون الامر
 في الغرض الحذف الحذف
 كلمة بمعنى الام احذف
 مثل ما قد قد قد قد
 الحذف جزئي من جزئي
 الحذفين ولا
 يكون نوع
 سواها
 قال
 قال

الصنف فان لم يهتد بها نحو ويؤان الشريف العلامة قدس سره قال في
 حاشية الكشاف فان قيل ذكر في الكشاف ان اضافة الله الى الحديث ضمن
 الله بالحديث لانه قد يكون من الحديث وقد يكون من غيره والمراد الحديث
 المنكر ويجوز ان تكون الاضافة بمعنى من التعيينية كما انه قد يكون من الناس من
 يشترى بعض الحديث الذي هو الله ومنه فعلى التقدير الثاني ان اريد بالضافة
 مطلقة كان جنسا لله وصادقا عليه كما يصدق عليه الحديث المنكفون
 الاضافة ببيان لا مقابلة لها وان اريد به العموم والاستغراق كان
 لهو الحديث جزءا منه فقد ثبت اضافة الجزاء الى كلمة بمعنى من التعيينية وان لم
 تكن مشهورة قلنا الظاهر ان المراد مطلق الحديث لكن وفق العلامة
 النظر في اضافة الشيء الى ما يصادق عليه فاما ان فيه المضاف اليه
 تحسن جعله ثانيا وتمييز المضاف كالملاح للباب والحديث المنكر
 لله جعلها ببيان وما لم تحسن ذلك فيه كالحديث المطلق لله جعلها
 بتعيينية ميلا الى جانب المعنى انتهى كلام العلامة **اقول** ان اريد
 بالحديث الجنس الصادق على المنكر من الحديث لوجه جعل الله بعضه اذ هو
 ظاهر البطلان بل انما هو بعض من افراد ذلك الجنس والظاهر من كلام صاحب
 الكشاف اختيار الشق الثاني من الاحتمالين المذكورين وان المراد افراد
 الحديث حيث يكون الله بعضا منه فيكون هذا اختيارا منه جعل اضافة
 الجزاء الى الكل في مثل هذا بمعنى من وان كان مخالفا للمشهور وفيه ما فيه
فان قيل احل اذ اريد جعلها بتعيينية ان يكون المضاف بعضا من المضاف
 اليه اي فردا منه بان يراد من البعض الجزئي لا الجزوي فراه انه وان كان
 المضاف اليه في هذه الصورة جنسا للمضاف صادقا عليه لكن لا تسمى هذه
 الاضافة ببيان تمييزا له عن القسم الاول الذي تحسن جعل المضاف
 اليه ببيان المضاف والباقي على هذا ان لا يلزم ان يكون اضافة الجزء

الى الكل بمعنى من التعيينية احترازا عن لزوم خلاف المشهور **قلنا** يلزم
 على ذلك شيان احدهما جعل البعض بمعنى الجزء وهو غير وارد بل بمعنى البعض
 الجزوي او اقل زيد بعض الانسان فبنيه تقديرا لبعض افراد الانسان فيكون
 زيد جزءا من تلك الافراد وثانيهما جعل اضافة الجزاء الى الكل بتعيينية
 وهو اصطلاح جديد خلاف المشهور فيلزم الوقوع فيما هو من **قوله**
 وتسمى اما القران لانها مفتوحة اي ما يفتح به القران ومبداه كما هي اصله
 ومنشؤه **قيل** اي لما كانت الفاتحة مبدء القران واوله فكانت اصل القران
 واسمه من حيث ان الشيء واسمه لا بد ان يكون مفتوحا ومظهرا ومبدا فلا
 يرد عليه ما اورد من ان مبدء الشيء يقال له مبدء الشيء وجزئيه الاول والآخر
 مبدء الولد بالاول والآخر الثاني والفاتحة مبدء القران بالثاني دون
 الاول فجعله وجه التسمية ليس بوجه **اقول** فيه نظر لان اصل الشيء
 لا بد ان يكون مفتوحا او مبدا له يرد عليه انه ان اريد يكون لاصل مبدء
 المبدأ بالمعنى الاول فليست الفاتحة كذلك وان اريد المعنى الثاني فلا
 مخران اصل الشيء لا بد ان يكون مبدءا **والجواب** عن الايراد المذكور
 ان مراد المصنف انه لما كانت الفاتحة لجزء الاول كان له التقدم على الكل
 وعلى سائر اجزائه فكانت كالاصل فان لم تقدم ما على ما هو اصل له وهما
 تحت اخر يظهر بالتأمل في كلام صاحب القيل **قوله** والتعبيد بامر ونهي
 وبيان وعده ووعده قال الشريف العلامة في الحاشية اما التعبيد ففي
 قوله اياك تعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما يعبد به من
 امتثال او امر المولى ونواهيه او في قوله الصراط المستقيم اذ اريد به صلاة
 الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله الحمد لله لان ما له معناه قوله الحمد
 لله والامر بالشيء استحبابا يستلزم النهي عن منعه واما الوعد والوعيد ففي قوله
 انعمت عليهم غير المغضوب عليهم او في قوله يوم الدين اي يوم الجزاء المتناول

للثواب والعقاب واعتز عليه صاحب الحوائج بوجه احدها ان امتثال
 او امر المولى ونواهيته ليس مأخوذا في معنى العبادة ولا لازمة ولا لازمة
 ان تختص بالعبادة بمعنى له امر او نهى وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدوا
 من دون الله مالا ينفعه لهم ولا يضرهم فاذا ايلزم من اشتغال الفاعلة على
 التعبد اشتغالها على التعبد بالامر والنهي الذي هو الداعي والثاني ان
 ما ذكر من ان الامر بالشئ احبا يستلزم النهي عن ضده انما يفيد ههنا لو كان
 الامر المقدر وهو قول الموحوب وذلك **ع** الا ترى ان تاركه لا يذم عند
 كثير من العلماء الثالث ان الانعام لا يكون كسواءا لا يكون مستوقفا بالوعد
 فاشتمال النعم على الوعد دلالة عليه غير مسلم وكذا الغضب بالقياس الى الوعد
اقول اما الجواب عن الاول فان مراد العلامة من العبادة عبادة الله تعالى
 وهي لا تحصل الا بامتنال او امر المولى الحقيقي ونواهيته قبل وجوب ان يكون
 المراد بالامتنال ان يكون شان العابد امتثال ما امر به ونهى ولزم ضرورة
 ان يكون معبودهم هو الامر بالفعل بل يكفي الشرطية وبني انه ان امر معبودهم
 بشئ امتثلوه ولا يلزم منه الامتنال بالفعل **اقول** حمل عبارة الشريف
 العلامة على ما ذكر تصف مستغنى عنه **واما** عن الثاني فلان اصل الامر
 الجواب فيحمل عليه صارف ولو كان الامر للاستحباب لكان النهي متعلقا
 بصدقه ايضا قبل يتعلق النهي بصدقه وهو ترك الخدمية على سبيل الجزية
 ويتعلق بها الذم في كثير من الايات محموله تعالى يفرحون نعمة الله
 ثم يكرهونها واكثرهم الظافرون **اقول** فيه نظر لان الآية لا تدل الا على
 ان انتكاح النعمة مذموم ولا تدل على ان ترك الخدمة مذموم **واما** عن الثالث فلان
 المراد من الانعام الانعام في الآخرة او الانعام الدنيوي والديني معا والانعام
 على الوجه الذي ذكرنا فيه اشارة الى الوعد وكذا المراد بالغضب غضب الآخرة
 او بما يوجب الغضب فيها بقرينة المقابلة للانعام فيه اشارة الى الوعد **قوله**

من الحكم النظرية اي في الفاعلة الاشارة الى الحكم النظرية اي المسائل الاعتقادية
 فان الفعل اذا ساعد التوفيق يتفطن بما ذكر في الفاعلة المسائل الاعتقادية
قوله والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم الى آخره لا يخفى ان
 الاحكام العملية التي هي نفس سلوك الطريق المستقيم فان السلوك المذكور
 علم فالتقديرات الاحكام التي هي سبب سلوك الطريق المستقيم والقصاص
 والامثال تعبد بوجه ما بعض المسائل التي يقصد بها الاعتقاد والاعمال
 فان في بعض الامور السابقة الدلالة على كون الله تعالى عالما قادرا ومريلا
 للرسل نجيها مملكا التي يترد ذلك من صفات الكمال وعلى الاحكام العملية لانه
 يعلم من القصاص ان هلاك قوم نوح مثلا بسبب عالمهم الفاسدة ونحو هذه
 بينهم فيها دلالة على وجوب اتباع الرسول والتمسك بعقبي امره ونهيه فتأمل
قوله دون النعم عليهم المقصود من صراط الذين النعم عليهم فان العلة
 دون الوصول والوصاف اليه بدون الحضاف لا بعد آية اصلا **قوله**
 وتثنى في الصلاة هذه العبارة اظهر من عبارة الكشف حيث قال تثنى في
 كل ركعة والمراد انما تثنى في جنس الصلاة واكثرها فلا يرد الاعتراض بصلاة
 الجساسة وعما هو مذهب الشافعية من جواز الصلاة بركعة واحدة **قوله**
 وهو مكى اي نازل مكة قبل الهجرة فلا يرد انه محتمل ان يكون نزوله بمكة حين
 الفتح قبل ان يلزم من ذلك كون الفاعلة ملكية لان وزود الماضي بمعنى المستقبل
 كثير في كلام الله تعالى كقوله انا اعطيناك الكوثر واجيب بان ذلك ليس
 مناسبا لمقام النزول لانه تعالى يصدقه الامتنان وبها النعم على رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ولا يحصل الامتنان بالنعمة التي لم يعطها اياه وفيه
 نظر لان هذه الحكم يصح اذا لم يكن اعطاه في المستقبل محقق عند مخاطب مجرد
 وعده فهو حسن بل الجواب ان هذه الشبهة زائلة للاحاديث الصحيحة المبنية
 كونها مستحالة بمعنى الماضي منها ما روي عن علي رضي الله عنه انها نزلت بمكة

من القرآن لمكان جزاء في السور بقي الاحتمال الثاني وهي ان تكون
بعض آية من السورة وذكرها كحاشية الكشاف انه نقل عن بعض
الناس ولم يلتفت اليه صاحب الكشاف ولم ينقل ذلك الخلاق انما
نقل في كون البسلة من القرآن اقول لم يبين السبب في عدم الالتفات
اليه ولما لم ان يقول بعض الدلائل يدل على كونها من السور ومنه الحدثنان
المذكوران واحدهما يدل على انها آية والاخر على انها بعض آية وبعضها
على انها آية من القرآن فلم اعتبر الخلاف في كونها من القرآن ولم يعتبر
الخلاف في كونها آية تامة او بعض آية والحال ان احتمال كون البسلة
ليست من القرآن ابعد من ان تكون من القرآن وبعض آية من السور لما ذكرنا
ويمكن ان يقال لم يلتفت صاحب الكشاف الى هذا الاحتمال لعدم
الاعتداد بمن هذا مذهبه واجماع من يعتمدهم على خلافه قائل والمص
تب الكشاف في رد عليه ما ورد على الكشاف من ان الاجماع المذكور يفيد
كونها من القرآن ولا يفيد كونها من السور في ههنا اشكال وموانع
حديث ام سلمة انه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب بعد بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين آية يدل على ان البسلة بعض آية واعلم انه
انه قد روت ام سلمة ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم
في اول الفاتحة في الصلاة وعدها آية قال الشيخ في الدين السبكي في
شرح المنهاج هذا صحيح رواه ابن خزيمة في صحيحه ويمكن ان يؤول حديث
ام سلمة المذكور في الكتاب بان المراد من الآية الكثيرة لا الواحدة لما قال
صاحب الكشاف نقول فلان ادرك مرة بستانه ونظيره قولهم مكة الحديرة
لقصيدته قال العلامة التفناني يعني المرة التي تعني الكثيرة لا الواحد
وكلمة الحويطرة قصيدته وكل قصيدة مركبة من كلمات فان قلت كيف
يدعي الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى في الحال ان قدما الحنفية

على ان

على ان البسلة خارجة من القرآن قلت المراد من هذا الاجماع اجماع
السلف السابق على هذا الاختلاف ولما اطلع المتأخرون منهم على الدلائل
الدالة على خلاف مذهبهم لم يجدوا ما يثبت بانها من القرآن **قوله** لان الذي
يتلووه مقرر مراده انه اذا كان ما يتلووه مقرر فالقراءة مما يتلووه ايضا قال
الشريف العلامة يتلوو التسمية فيما نحن فيه شيان احدهما من جنسها
ويتلوو ذكره ذكرها وهو المقر والثاني من غير جنسها ويتلوو وجود ذكرها
وهي القراءة وتلوو واحد كل منهما يستلزم تلو الآخر فصح اي صاحب الكشاف
بالاول ليعلم الثاني مع المحافظة على التجانس **واقول** لما كان ظهور تلو
القراءة يتلو المقر وصرح بما هو اظهر **قوله** وكذلك يعبر كفاعل ما يجعل
التسمية مبداء لكذا في الكشاف وقال المحققان في حواشيهما عليه السلام
من هذا الكلام ان الفاعل يعبر لفظ ما يجعل التسمية مبداء **اقول**
فيه بحث اذ قلنا ان يقول لا ان كل فاعل يعبر لفظ المذكور
بل يعبر المعنى والجواب ان يقال ان عادة النفس ان تلاحظ المعاني
في ضمن اللفظ قال الشريف العلامة في حاشية التسمية ان النفس
تعودت ملاحظة المعاني من الالفاظ بحيث اذا ارادت ان تفعل المعاني
وتلاحظها تتجمل الالفاظ وتتوصل منها الى المعاني ولو ارادت تفعل
المعاني صرفة صعبت عليها تلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع الى
الوجدان **وقال** في حاشية المطالع كان المفكر ساقط لنفسه ولو اراد
تجريد المعاني عن الالفاظ لاستلزم عليه ذلك لعدم ما يطابقه ويدل
عليه فيه نظرا لانه اذا ابتدى بالقرآن كان الحال ومبادى القراءة والا
على ابتداءه ولعله اراد انه ليس في اللفظ ما يدل عليه بخلاف اقران المقر
الذي يتلوو التسمية يدل عليه واما ابداء فيدل عليه الحذف قائل ومحمد ان
مراد بقوله لعدم ما يطابقه في القرآن بخلاف اقرانه ما يطابقه فيه

وهو قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق قال صاحب الحواشي فاول
 قلت الحديث المشهور المستدعي للابتداء بالبسملة ووقعها في الابتداء
 قرينة ظاهرة على تقدير ابتداء قل لا يصح شي منها لذلك اما الحديث
 فلا نه يستدعي تقديم البسملة على الامر ذي البال والتلفظ بها في ابتداء
 ذلك الامر لا يستدعي ان يتعلق بابتداء او بفعل آخر اما الوقوع في الابتداء
 فلان الوقوع في موضع الابتداء لو كفي قرينة على تقدير ابتداء كفي الوقوع
 في النهاية قرينة على تقدير الانتهاء والوقوع في الوسط قرينة على تقدير
 التوسط وليس كذلك **اقول** فيه بحث اما اول فلان حصل السؤال ان
 الحديث لما دل على وقوع البسملة في الابتداء يصح ان يجعل هذا قرينة على تقدير
 ابتداء ولو بدع انه يستلزم تقدري ويستدعيه واما ثانيا فلانا اذا
 سلمنا انه يلزم من كون الوقوع في الابتداء قرينة لتقدير ابتداء ان يكون
 الوقوع في الوسط والانتها قرينة على تقديرهما فنقول عدم الجواز ممنوع
 والجواب عن السؤال انما ذكره لئلا يحل خلاف مدعي المصنف وهو ولو مية
 تقدير **اقول** لزيادة احواله فيه لحذف المضاف والمضاف اليه
 والاولي ان يقال لان المراد بابتدائي ابتداءي للقرآن كما ان اولتيس
 لبسمائه فيلزم تقدير كلمات متعددة وفي كلامه رد لما ذهب اليه
 بعض النحاة من ان تقدير الابتداء اولي فيقال لبسم الله ابتداء القراءة
 واستشهد على ذلك بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات
 تلك الافعال فهو بالتقدير اولي الان يري انهم يقتدرون بتعلق
 الظرف المستقر فعلا عما كان المحمول واكون الثاني ان فعلا الابتداء
 مستقل عما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأها فتقديره اوقع في المعنى
 قال ولا يبر علينا اقرأ باسم ربك لان الاصح هناك فعلا القراءة فذلك
 صريح بها وقد مت لا للابتداء بالاسم واجيب عنه بان تقدير

الخصوصيات

الخصوصيات او في تناديه المراد ولانك اذا قدرت اقرأ اول على تلبس
 القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وان قدرت
 ابتداءي القراءة افاد تلبس ابتداءها بها وتقدر الظرف المستقر بالتعلق
 العام وان يكون فيما لو يكن قرينة دالة على الخصوصيات وبان افادة
 الابتداء بالتسمية حصلت بحجته ووقعها مبتدأها ولا حاجة الي
 تقدير الابتداء **اقول** هذا المقام يناسب تقييد الابتداء بالقراءة
 وهكذا كل مقام يناسب تقييده بشي خاص واذا قيد بها العكس الامر
 اي صار المقدر خاصا لان مطلق القراءة اعم من ابتداء القراءة وفيه نظر
 فاما **قال** صاحب الحواشي في تقدير ابتداءي نظرا لعدم ثبوت اذا **قال**
 المسافر لبسم الله ابتداء السفر كان هذا اختيارا عن ابتداء السفر به لاسفه
 ولا ابتداء سفره ويلزم من تقدير البسملة على ابتداء المقدر وقوعها
 في ابتداء الاختيار المذكور ومن تعلقها به تلبس الاختيار المذكور لبسم الله
 كما اذا صرح بابتداء فقيل لبسم الله ابتداء ولا يلزم من تقديرها عليه وقوعها
 في ابتداء السفر ولا من تعلقها به تلبس السفر لبسم الله من الجواز ان يقع
 اسم الله في ابتداء الاخبار عن السفر وتلبس الاخبار باسمه ويقع السفر
 باسمه غيره ولو كان تقديره باسم الله اسافر كان هذا اخبارا عن سفره
 لاسفرا به ويلزم من تقديم البسملة عليه وقوعها في ابتداء الاخبار المذكور
 لا السفر ومن تعلقها به تلبس الاخبار لا تلبس السفر وكلا الوجهين غير
 مطابق لما قصد المسافر بتقديم البسملة على السفر والوجه المطابق المقصود
 ان لا ينقل عن النحاة ان يقال البسملة متعلقة بالسير او ما في معناه
 وهو ان لم يكن مذكورا هناك ولا مقدر في الكلام لكن لما وقع هناك
 فليكون عبارة عنه ومتممة معه وهو هاب المسافر وكان مذكورا هناك
 وتعلق به الجار نظرا الى هذا **اقول** اذا قال المسافر حين شروعه

السفر باسم الله اسما فمكان معناه افعلا السفر متلبسا ذلك السفر
باسم فيكون السفر متلبسا باسم الله فصار اسما ان قوله البسملة متعلقة
بالسير او ما في معناه الي اخره ان اراد انما متعلقة بلفظ السير فلا وجه
لقوله لكن لما وقع هناك ما يكون عبارة عنه ومضد امعة وهو هاب
المسافر لان المسافر معني لا لفظ فلا يكون متحد مع السير الذي هو اللفظ
وان اراد بالسير معناه كان قوله لكن لما وقع الي اخره مستدركا **قوله**
اول على الاختصاص وادخل في التعظيم فادخل صاحب الحواشي **قوله**
انما يستقيم قوله اول على الاختصاص وادخل في التعظيم وادخل في الوجود
اذ كان الكلام على تقدير تاخر المفعول لانه على الاختصاص وادخل في
التعظيم فهو موافقة للوجود فادخله **قلت** نعم اما الدلالة على
الاختصاص من باب لآلة والمصاحبة فان للفعل اختصاصا بآلته
واما الدخلة في التعظيم فمن التبرك به وان اخبر عن الفعل واما الموافقة
للوجود فلان المفعول حقيق بالتاخير عن عامله اقوله فيه نظرا اما
اولا فلان الاختصاص المذكور عبارة عن التخصيص فادخل في الكشاف
انهم كانوا يبدون باسماء الهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزي
فوجب ان يقصد الموحدة معني اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء
وذلك بتقديمه وتاخير الفعل كما فعل في ايمان نبيهم واما اختصاص
الفعل بالآلة والمصاحبة فليس معني القصد بل النوع من التعلق ويمكن
ان يقال مراد المصنف ان تقدم المفعول اقوي في الدلالة على الاختصاص
بمعني التعلق لانه والى الحصر وهو موجب لغو وتعلق المقدر وهو
القرأة باسم الله وعلى هذا ظهر وجه كلام صاحب الحواشي واما ثانيا
فلان تفسيره لا وفقية للوجود بما ذكر ليس كما ينبغي فالوجه ان يقال
ان ذاته تعالى مقدم في الوجود على جميع الاشياء واذ قد رالفعل

مقدما كان موافقا لوجه الوجود لتقدم اسم الله على ما شرع فيه بعد
البسملة من القرأة وغيرها واذ كان الفعل موحدا في التقديم كان
او في الوجود لتقدم اسم الله على لفظ الفعل ايضا **قوله** فان اسما
تعالى مقدم على القرأة وغيرها يعني انما كان تقدم المفعول وفق
لان اسما تعالى مقدم على القرأة على كل حال من التقدم على العالم
والتاخير عنه لكن على الثاني وفق للوجود كما بينا وهو واجبه للتقدم
اذ كانت القرأة باسم الله ولا يعتد به شرعا كما لا يصدر به والظاهر
كمال الاعتداد لان القاري اذا ارى باسم الله لم يسقط ثواب قرأته
مطلقا **قوله** قد ورد في سنن ابوداود ان كل امرؤ يبالى بالابتداء
فيه بالحمد لله فهو قطع فلزوان يكون كل فعل مبتدأ بهما معا ولزم
تقدم كل من التسمية والحمد على الامر قلنا قد صرح بعض شراح
الحجاري بان في اسناد هذا الحديث مقالا لا يصلح للحجة وقد وقع
كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك في الغنائم مفتوحة بالتسمية
دون الحمد وهذا يشعر بان لفظ الحمد اذا احتاج اليه في الخطبة ولو ان
الرسالة والوثائق انتهى فلا يحتاج في مطلق الافعال الى الابتداء بالحمد
شرا انه لا يستلزم المحال المذكور لان المراد من الابتداء بالتسمية الابتداء
الحقيقي ومن الابتداء بالحمد الاضائي شرا انه يمكن ان يكون المراد
من الابتداء بالحمد في الحديث ليس التلفظ بالحمد بل المراد التثنية بالحمد
وهو حاصل من اللفظ بالبسملة فالابتداء بالبسملة والحمد حاصل من
بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** كل امرؤ يبالى بالالحاد والشان
والتكبر للتعظيم فلذا افسر بالامر الشريف المسمى به به واعلم
انهم هم من تخصيص الامر بذي البال انه لا يلزم في ابتداء الامر بالحقير
التسمية لان الامر الشريف ينبغي حفظه عن صيرورته ابتداء اما الخبير

فليس كذلك اذ لا اعتداد ولا اهتمام بشأنه **قوله** وقبل الباء للمصاحبة
والمعنى متبركا باسم الله اقول هذا وقوله كيف وقد جعل آلة لها يدل
على ان مذهب المصنف ان الباء للاستعانة اقوي من كونها للمصاحبة
وهذا خلاف ما في الكشاف فانه صرح بان كون الباء للمصاحبة والملا
اعرب واحسن **قوله** الشريف العلامة اما كونه اعرب ايا دخل في لغة
العرب واضمح فان بآ المصاحبة والملايسة اكثر في الاستعمال من بآ
الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال واما
انه احسن ايا وفق مقتضى المقام فلان التبرك باسم الله قاذب معه
و تعظيم له بخلاف جعله آلة ولان الباء اذا حملت على المصاحبة كانت
اول في ملايسة جميع اجزا الفعل **قوله** توضيحه انه اذا لم يصاحب
معنى جميع اجزا الفعل لا يقال انه مصاحب للفعل بليق لانه مصاحب
لبعض اجزائه واما اذا استعين في تحصيل جزء من اجزا الفعل بشي صدق
انه يستعان في تحصيل ذلك الفعل بذلك الشيء اذ لو لم يكن ذلك الشيء
لم يكن الجزء اذ لم يكن الجزء لم يكن الكل ذلك ان تقول ان كونها للاستعانة
وال على ان الفعل يدونه اي بدون اسم الله كلا فعل فهو ادنى من هذه
الحيثية ثم قال ولان التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل احد ممن
يقدر اية والتاويل المذكور في كونه آلة لا يعتدي اليه لا ينظر في قبح
ولان ابتداء المشركين باسم الله الهتهم كان على وجه التبرك بها ولان
كون اسم الله آلة للفعل ليس الجا اعتبارا انه يتوسل ببركته ضد رجوع
بالاخرة الى معنى التبرك واعتراض عليه صاحب الحواشي بان ما جعله
سببا للرجوع حمل الباء على المصاحبة من قوله لان التبرك باسم الله قاذب معه
الى اخره وقوله لان ابتداء المشركين وقوله لان التبرك باسم الله معنى ظاهر
الى اخره انما يصلح لسببية هذا لو كان التبرك معنى بآ المصاحبة ولازمًا

لمعناها

لمعناها وهو ممنوع ان معناها المصاحبة والملايسة كما حقق في موضعه
واشار اليه المحقق هنا الى ان بآ المصاحبة والملايسة اكثر ثم قال
فان قلت قول المصنف الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله يدل
على اعتبار التبرك في معناها قلت مقصوده كما نقلنا عن الحواشي الشريف
ان التبرك هو هنا على وجه التبرك اقول لعل ان يقول قول الشريف
العلامة ان التبرك على وجه التبرك وكذا قوله الباء للمصاحبة والملايسة
لا يدل على خروج التبرك عن معنى بآ المصاحبة وعدم اعتباره فيه مطلقا
وقول المعترض انما يصلح لسببية هذا اذ لا يلزم ما ذكره الشريف العلامة
ان يكون التبرك معنى المصاحبة مطلقا او لازما له فتكون المصاحبة
القدر المشترك بين المعاني المذكورة لم لا يجوز ان يكون احد معاني
بآ المصاحبة الملايسة انما موضوعه لكل نوع من المصاحبة فتكون احد
معانيها المصاحبة على وجه التبرك فتكون من قبيل الوضع العام للمعنى
الحامس وليس المراد انما موضوعه لهذا المعنى الكل الذي هو المصاحبة كما ان
من موضوعه للابتداء لكن لا للابتداء المطلق بل في موضوعه لكل ابتداء خاص
على ما حققه الشريف العلامة في مواضع عديدة نثران في كلامه ايضا يظهر
لانه ان اراد بقوله الاستعانة راجعة الى معنى التبرك انما عينه فهذا
يفيد رجحان الاستعانة على المصاحبة لانه رجع المصاحبة باسمها لها
على معنى التبرك اولى مما استعمل عليه وان اراد اشتغالها عليه فلا يناسب
جعلها دليلا على رجحان المصاحبة نثران هذا الوجه مخالف للوجه الاول
لان الوجه الاول يشتمل على ان الاستعانة لا تقبل التاويل والتعظيم
وهذا الوجه يدل على لالتفات عليه فان قيل لعل مراده من الكلام الاول
ان كونها للاستعانة لا يقتضي التبرك اذ قد يستعان بما ليس فيه تبرك
ومقصوده من الكلام الثاني ان جعلها آلة وال على ان ان معنى بالاستعانة

راجع الى معنى التبرك بقرينة المقام فلا مخالفة بين الكلامين قلنا
ولا يدل الدليل الاول على ترجيح المصاحبة لان المصاحبة ايضا لا تستلزم
التبرك مطلقا بل بقرينة المقام كما لاستعانة **قوله** وهذه اما بعد
مقول على السنة العباد فان قلت كون البسملة مقولة على السنة
العباد ظاهرا لان لا يتبرك الله تعالى باسمه ولا يستعين به واما جعل
الحمد وما تآخروا منه وهو قوله اياك نعبد والي احو السورة مقولا على
السنة العباد فالظاهر ان يكون الحمد ايضا كذلك **قوله** كيف يتبرك
باسمه قال الشريف العلامة معنى كيف يتبركون بآي عبادته بغير كون
فلا يرد ان ما ذكره تعليم التبرك باسمه لا تعليم كيفية التبرك **قال**
صاحب الحاشي فيه بحث اذ لا خفاء في ان ما ذكره مشتمل على التبرك
باسمه تعالى على وجه معين وكيفية مخصوصة وهذا الاعتبار يصح ان
يقع جوابا للسؤال عن كيفية التبرك فلا احتياج الى اعتبار العباد
وصرف الكلام الى السؤال فيها **قوله** مراد العلامة ان المقصود من
كيفية التبرك ههنا كيفية التبرك بالعبادة وهي خاصة لكيفية
التبرك مطلقا سواء كان بالعبادة او غيرها فلا يرد الاعتراض
بان ما ذكره تعليم للتبرك **قوله** من حق الحروف المفردة ان تفتح
قال العلامة التفتازاني الاصلية البناء سيما بنا الحروف هو المكون
لحقيقته ولكونه عدما والعدوم هو الاصل في الحوادث ولما تقدروا ذلك
في حروف المعاني المبينة على حرف واحد لرفضهم الابتداء بالسكون كان
من حقيقته ان تبني على الفتحه تكونها اخت السكون في الحقة وان كانت
الاخت باعتبار المخرج هي الكسرة **قوله** ان اراد بقوله لكونه عدما ان
ماهية السكون العدم لزوم منه ان لا يكون له مخرج فكيف يكون اخت
الكسرة باعتبار المخرج وان اراد انه متصف بالعدوم اي بانه عدو

مركبة القوافل
في المخرج
فريقا

الحركة فالحركة ايضا متصفة بالعدوم اي بانه عدو السكون وقد يقال في
الجواب ان المراد من قوله وان كانت الاخت ان اخت الفتحه باعتبار
المخرج الكسرة وقال الشريف العلامة اصل الاعراب ان يكون وجودها
لكونه اثر للعامل وعلى المعاني فاصل ما يقابلها ان يكون عدما
وقد امتنع البناء على السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد
لانها من حيث انها كلم راسها مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد
رفضوا الابتداء بالسكون فحقها ان تبني على الفتحه التي هي اخت السكون
في الحقة وان كانت الكسرة اختا له في المخرج **قوله** ثم ان اصل
ما يقابل الوجودي ان يكون عدما فان التقابل كما يكون بين الوجود
والعدوم كذلك يكون بين الوجوديين كالتضاد فعني كون التقا
اصلا في الاول دون الثاني يحتاج الى البيان ثم ان ما ذكرنا من
النظر سابقا بقرينة عليه فمائل **قوله** لاختصاصها بلزوم الحرفية
والجراي لزوم الحرفية والجرحي بالباء اي لا يكون صفة لغيرها
من الحروف المفردة كما قال ابن الحبيب واخص نواي لا بدخل على
غير المندوب وفي الكشف ان كسر الباء لكونها لازمة للحرفية والجرح
قال العلامة التفتازاني معناه ان الباء ملاصقة لها غير منفكة
عنها على ما هو في معنى اللزوم في اصطلاح الحكمة **قوله** اذا حمل
اللزوم في كلامه على اصطلاح الحكمة لزم ان يكون كل حرف جارا بآء
فانهم اذا قالوا الكتابة لازمة للانسان يريدون به انه كلما وجد
الانسان وجدت الكتابة لكن اللازم المذكور فاسد لا كما لا يخفى في الاول
كما قال الشريف العلامة حمل اللزوم في كلامه على ما هو المعتبر عند أهل
اللغة فانهم يقولون فلان بلا زوم منه اي لا يخرج منه فيكون معنى كلامه
ان الباء لا تنقل عن صفة الحرفية والجراي غيرها **قوله** ثم قال اما مناسبة

الحرفية للكسر فلا يقتضيان السكون الذي هو عدم الحركة وكون الكسر
بمؤلة لعدم قلته حيث لم يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف
واما الجرف فلو افقته حركة البناء اثرها قبل المراء ان المجمع علة لكسر
البناء فوزه النقص بواو القسم وقائه واجيب عنه بان علمها ببناء
البناء وكان الجربس اثر الماء فان قيل اعتبار زرو والجرفية للاحتراز عن
كاف التشبيه مستدرك مع انه ذكرنا ذلك للاحتراز عنها لان الكاف
اذ اطن اسما لا يعمل الجرفية المضاف اليه بل العامل الحرف المقدر على ما ذكر
في الفصل قلت احتراز عنها على مذبح من جعل المضاف عاما **اقول**
يستفاد منه انه يكفي في كسر البناء كونها لازمة الجرف فاقا ولا يحتاج
الى لزوم الحرفية ولا يرد النقص بواو القسم وقائه لما ذكره ولا بالكاف
لانها ليست لازمة الجرف فاقا كما مر في الاولي ان يقال في تعليل كسر
البناء انها بحسب الصورة مستلزمة للجرف بخلاف كاف التشبيه فان
صورتهما لا تستلزم الجرف كما في كاف الخطاب وحاصله ان البناء باي
معنى كانت لازمة الجرف بخلاف الكاف وكذا وواو القسم وقائه لانهما
بصورتهما لا تستلزمان الجرف لا شتر كما في الصورة مع وواو العطف وقا
الثاني **قوله** لكثرة الاستعمال الى قوله مبتداهما ممة الوصل
فان قيل اذا كان حذف الآخر للتخفيف فلا وجه لتسكين الاول
واذ حال الهمة عليها اذ هو موجب للتعليل **قلت** ما يستلزم التخفيف
غالبا لسقوط الهمة في الدرج **قوله** لان دأبهم ان يبتدوا بالحرك
فيه اشعارا بانهم لا يبتدوا بالسكن لكنهم استكروه **قوله** ويقفوا
على الساكن قال بعضهم لا نه من الابداع لجعل علامته ضد علامة الابداع
قال صاحب الحاشي وجه دأبهم بالوقف على الساكن ان حركة آخر الكلمة
مناف لما يدل ويشعر به الوقف فكان بينهما تناف وذلك لان الوقف

على كلمة يدل ويشعر بالوقوف عليها وعدم التجاوز عنها والتلفظ بالحركة
بعد التلفظ بالحرف المتحرك بها لان الحركة بعض الحرف المصوت واذا
زيد عليه البعض الاخر حتى يتم الحرف المصوت كان تمامه بعد الحرف
السابق عليه بالضرورة فيكون جزوه الذي هو الحركة بعضه ايضا
اقول لا يتران التلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف وما ذكره لا يدل
عليه لولا يجوز ان يكون جزء من الحرف المصوت وهو الحركة مع الحرف
المقدم والبعض الاخر منه بعد الحرف المذكور فيكون تمام الحرف المصوت
بعد الحرف المقدم وتوضيحه ان الحرف الحاصل من اشتباع الحركة انما
يحصل بالتدرج فانه من قبيل الامر الغير القار الذي لا يجمع اجزاه
في الوجود فخصوا جزئه الاو الذي هو الحركة مقدمه الزمان على حصول
الكل الذي لا يحصل الا وقد حصل سائر الاجزاء على التدرج ثم ان قوله
الوقف على كلمة يدل الى اخره ان اراد به ان معنى الوقف في اصطلاحهم
ذلك فلا يلزم قوله ويشعرا بالوقوف عليها بل من العبارة ان يقال
الوقف عندهم التوقف على الكلمة وعدم التجاوز منها وان اراد غير
ذلك فهو امر خفي يحتاج الى ان يبين او لا يثبت عليه قال الامام
الرازي الحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت
التي والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فلا يوجد في الآن الذي
هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه واعتبر عليه
في شرح المواقف بانها حاز ان يكون حدوث الحرف الاني في الآن
الذي هو اخر زمان الحركة لا بد لنتبينه من دليل **اقول** لا يتران الحركة
التي هي الفتح والضم والكسر زمانية واما الحركة الزمانية التي تعرض
للجسام مثل الحركة المكانية قال الثاني ان الحركة لو كانت سابقة
على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني

عن المسبوق والثاني باطل لانا نجد من انفسنا وجدا فاضروريا
انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعتبر عليه القائل
في شرح المواقف بانه ليس من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت
تقدمه عليها الجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدان معا اقول
الاستغناء عدم توقف الحركة في الوجود على الحرف وما ذكره في بطلان
الثاني لا يدل عليه فان المتنايقين مثلا لا يتوقف احدهما على الاخر
مع انه لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر ولعله اراد بالاستغناء
وجود الحركة من غير وجود الحرف معه فاملوا القلب بعهد غير مطرد
وجواب دخل مقدروا بان لقائل ان يقول ان هذه نصارى الوسم
بعد نقل الواو وقلها عن موضعها الي الاخر فاجاب بان هذا بعهد
غير مطرد اي لا يجي بنا نظاره **قوله** لانه رفعه للمسمى يعني انما
يقال اللفظ الذي يوضع لشي الاسم الذي هو في الاصل الذي يدل
على لا يعيبا بانه ولذا قيل فلان لا اسرله ويزاد انه لا اعتداد
بشانه ولا يلتفت اليه **قوله** ليقل اعلاه يعني انما قلنا اصله
الوسم لا السمواذ لو قلنا اصله السمواذ لم تكن الاعلال لان فيه
اعلاله الكواو وتسكين الحرف وتعوين الهمزة عنها بخلاف ما لو كان
الاسم اصله الوسوم من هذا يظهر ان قوله او من السمة ليس كما ينبغي
بل الوجه ان يقال او من الوسوم ولذا قال العلامة التفتازاني وغيره
ان الاسم عند الكوفيين مشتق من الوسوم **قوله** والاسم محتمل
اعلم ان كون الكلمة في القرآن او الحديث او غيره من الكلام الفصحى رابدا
لا يقصد انه لا فائدة لها اصلا او موصفت بل معناه انه لا يحتمل المعنى
مخالفها وفادتها قد تكون معنوية وقد تكون لفظية وقد يجمعان
فالفائدة المعنوية كما لتأكيد واللفظية لتزيين اللفظ وحفظ الوزن

وفائدة الخواص الاسمي قوله تعالى سبح اسم ربك ان يشعر بالمبالغة
في تسبيحه تعالى فانه اذا وجب تسبيح اسمه وهو المفهوم من ظاهر
الكلام وان لم يكن مقصودا بالذات على تقدير كونه مقيا فتسبيح الذات
المقدسة اولى واما الزيادة في الفعل المذكور ففائدة تظاهرها
قوله وان اراد الصفة كما هو رأي الشيخ فيه نظرا ذلك من انقسام
الشيء الى نفسه والى غيره اذ الصفة هي الامر الخارج عن الذات فاذا
انقسمت الصفة الى نفس المسمى والى غيره لزم انقسام الخارج عن المسمى
الى نفس المسمى والى غيره وبطلان تظاهرها قال الشريف العلامة في شرح
المواقف قائد الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الامحباب
الي ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي
كل صفة امكن مقارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه
خالقا وازقا ونحوها ومنها ما لا يشاركه في صفاته من كونه
انفكا كما بوجه كالعلم والقدرة وغير ذلك من صفات الله تعالى
بناء على ان المتعارفين موجودات يجوز ان انفكا كان بينهما وجود اقوله
فيه النظر المذكور اللهم الا ان يقال المراد من صفة الشيء ما هو صفة
ظاهرا وحقيقة فالاول كالوجود فانه صفة بحسب الظاهر وغير
الموصوف في الحقيقة عند الشيخ الاشعري او يقال ما يمكن ان يشق
من لفظه ام يحتمل ذلك الشيء او يقال المراد من الصفة مدلول
اللفظ الذي يحمل عليه يتعرف منه كما يدل عليه ما سبق مع ما نقل
صاحب الخواص عن شرح المواقف انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم
هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل انه ليس النزاع في لفظه فرب
انه هل هو الحيوان المخصوص او غيره بل في مدلول الاسماء والذات
من حيث هي امر باعتبار امر اخر صادق عليه عارض له فلذلك قال

الشيخ قد يكون اسماً عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير اعتبار امر
فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا
شك انها غيره وقد لا يكون لاماً ولا غيره قال صاحب الحاشي وفيه
نحو اذا ذكر الشيخ من ان الاسم قد يكون عين المسمى ولا يكون غيره
فلا يتفرع على ما فرعه عليه من ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هي
هي امر باعتبار امر صادق عليه اذا لو كان الذات باعتبار امر صادق عليه
مدلول الاسم لكان لا محالة بهذا الاعتبار مسماه فيكون الاسم عين
المسمى وما نقل عن الشيخ من ان اسماً علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
ممنوع اذ قد اعتبر فيه المعبود بالحق والاتصاف بجميع الصفات الكمالية
كما مركب لا واداه من حيث هي غير معقول لئلا يمتنع ولو كان
بهذا الوجه معنى لفظ الله لم يكن الله معلوماً لنا **اقول** فيه نظر لما اولا
فلان ما ذكر من عدم التفرع ممنوع فان صاحب المواقف اشار الى ان المراد
من المسمى نفس الذات لا معني اللفظ وكذا بين الخلاف الواقع في ان الاسم
هل هو نفس المسمى او غيره بانه في الحقيقة خلا في ان مدلول الاسم هو
الذات من حيث هي هي امر باعتبار امر صادق عليه وعلى هذا الظاهر التفرع
المذكور بان يقال قد يكون مدلول الاسم عين المسمى اي الذات من حيث
هي وقد يكون عين نفس الذات كخالق فان معناه ليس نفس ذات
الخالق بل اعتبر فيه شئ اخر فهو النسبة الى غيره كما ذكره وليس المراد من المسمى
معني اللفظ وما وضع له حتى يكون معني الخالق نفس المسمى **واما** فانياً
فلانا لان سلم استحالة كون ما وضع له لفظ الله تعالى غير معلوم
لنا بداهة بل يكون معلوماً بوجهه وسيجي هذا قريباً **قوله** لان
التبرك والاستعانة بذكر الله قال صاحب الحاشي وفي الحاشي الشريفة
خاتمة لفظ الذكر في قوله بذكر اسماً الله التصريح بالمراد فان تصدير

الفعل

الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسماً
خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلاً والثاني ان يذكر لفظ ذال على
اسمه كما في التسمية فان لفظ اسماً الله مضاف الى الله تعالى براء به
اسمه تعالى فقد ذكرها هنا اسماً لا خصوصية بل بلفظ ذال عليه
مطلقاً فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسمائه **واما** كلمة
السايفي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بحمله مبتداً للفعل في من
تمة ذكره على الوجه المطلوب فيطلب ما هو من ان الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله لان الباء لفظ اسم ليس شئ منها اسماً **فان قلت**
ما فائدة لفظ الاسم هنا قبل باسم الله الرحمن الرحيم **قلت** فائدة
ما اشرفنا اليه من تعميم التبرك باسم الله **اقول** فيه نكت لان ما ذكره
يتم بامر من احدهما ان يكون باسم الله الرحمن الرحيم **والا** بالاستعانة
او التبرك باسم واحد منهما وان سلم الاول بان يحمل إضافة الاسم الى
الله على الاستغراق بقرينة المقام لكن الثاني ممنوع فان بالله يدل على
الاستعانة بحسب هذا اللفظ لانه في كتب بالقلم وكذا اذا حمل الباء
على المصاحبة يدل على مصاحبة معناه لا على مصاحبة **اقول** فيه نظر
لان ما نقله عن الحاشي الشريفة لا يدل الا على ان لفظ الاسم يدل
على عموم التبرك بجميع الاسماء ولا يلزم منه ان يكون تركه **والا** على التبرك
باسم خاص منهما ولو سلمنا انه يدل على التبرك باسم خاص لكان حسناً
فانه لما دل الحديث على التبرك بذكر الله تعالى قبل كل امر ذي جلال فاذا
قال القاري مثلاً باسم الله الرحمن الرحيم فالوجه ان يرا به الاستعانة
بهذه الاسماء الكريمة او التبرك بها فكان معناه اقرباً استعانة به
هذه الاسماء او تبركاً بها فتأمل **قوله** وللفرق بين اليمين واليمين
قال الشريفة العلامة فان اليمين انما يكون باسمه لا بذاته وكذا اسمه

يجعل آلة ليفعل لا فاعله واليمين انما يكون به لا باسمه التي هي الفاظ
 اقول فيه نظر قال الفقهاء لو قال احد بكلام الله او بالمصحف او
 بالكتاب فيه يمين فان اراد بالمصحف او المكتوب فيه الورق والجلد
 فلا يمين وظاهر هذا الكلام انه يتعقد اليمين بالفاظ القرآن واذا
 انعقد بها فلم يجوز باسم الله تعالى التي هي الالفاظ فامل **قوله**
 يا الله بالقطع يعني ان هذا علامة كون الهزرة للعوض فانما صار
 عوضا صار في حكم جزء الكلمة والمصنف غير عبارة الكشاف ههنا فانه
 قال حذف الهزرة وعوض منها حرف التعريف وعبارة المصنف الظهور
 المقصود لانهم اختلفوا في ان حرف التعريف ما اذا فقال سيبويه ما هو اللام
 فقط اتي بالهزرة قبله يجوز لا ابتدا به وقال الخليل هو الالف واللام
 معا وهذا هو المراد من عبارة الكشاف كما صرح به بعضهم اذ لو كان المراد
 منه اللام فقط لم يحجج بصورة النداء الى ياء الهزرة وقطعها وحسن
 القطع بالنداء لان الالف واللام لمحضن العوض ولا شائبة للتعريف
 للاختراع عن اجتماع التي التعريف هذا ما هو المشهور من امتناع اجتماع
 قال العلامة القناري في حصر قطع الهزرة بالنداء التخصيص بحرف التعريف
 هناك للتعريف مصحح لا عنها معنى التعريف حذرا من الجمع بين اداة
 التعريف واما على مذهب الرضي من عدم امتناع الاجتماع فتحاجج الى بيان
 اخر وقد علمه الرضي بالابتداء من اول الامر بان الالف واللام حرفا
 عما كما قاله في الاصل وصار الجزء الكلمة حتى لا يكره اجتماع ياء اللام
 فلو كانا بقيا على اصلهما تسقط الهزرة في الدرج لان هزرة لا معرفة
 هزرة وصل وقيل فان قيل فيجب ان يقطع اذ دخل عليه بالجر مثلا
 ليكون مؤنثا من اول الامر بان الالف واللام خرجا عما كما عليه قلنا
 المراد بالخروج عن الاصل ان يكون لمحضن العوض وهي يا الله كذلك

دون غيره ويرد عليه انه اذا لم يمنع اجتماع التي التعريف فما وجه
 الكراهة في اجتماعها والوجه ان يقال ان التعليل الذي ذكره الرضي
 مبني على المشهور من امتناع اجتماع التي التعريف والوجه الاولي انه
 يقال ان الاستدراك نظرا الى الظاهر في اول الامر يعني لو لم يقع التوهم
 من اول الامر نظرا الى الظاهر لان الالف واللام على حالهما وجيشه
 لا يرد عليه ما ذكرنا والاولي جعل اللام في يا الله لمحضن العوض ان
 يقال لو دخل اللام المنادي وهي باقية في معناها الحقيقي الذي هو
 التعريف فاما ان يدعي معها وهو بعيد لكون اللام متعاقبة للتوهم
 فهي كما تنويه فن ثمة قربنا لا لاسم معها فاستكره دخولها مخرجا
 في المنادي المبني واما ان يعرب ويوا ايضا بعيد لحصول علة البناء وهي
 وقوع المنادي موقع التكاف وقد ذكره الرضي ايضا في عدم دخول اللام
 على المنادي **قوله** ثم غلب على المعبود حتى يعني ان الظاهر من غير اللام
 يطلق في الاصل على المعبود مطلقا ثم غلب مع اللام على المعبود حتى على
 الذات المخصوصة فصارت علما له بالعلية ينصرف اليه عند الاطلاق
 كسائر الاعلام الغالبة ثم اكد الاختصاص بالتعبير وصار الله حذف
 الهزرة مختصا بالمعبود بالحق فالله قبل حذف الهزرة وبعد علم
 لتلك الذات المعينة الا انه قبل حذف الهزرة يطلق على المعبود بحق
 وقال العلامة القناري في معنى الغلبة ان يكون للاسم عموم فيعرف
 له بحسب الاستعمال خصوص في حد الشخص فيصير علما كالنجم والا فيصير
 اسما غالبا كالله او صفة غالبة كالرحمن اقول بين كلاميهما نوع تخالف
 فامل **قوله** واشتقاق من الله معني عبده مفتوح العين الى اللام
 واما الله معني تحير فهو مكسور اللام **قوله** او معن الله معني تحير
 منه مع ما سبق ان الله الذي يكون هزرة اصله معني تحير لكن ذكر

صاحب الشكاح ان الذي معني تحير اصله ولذا قال المعلقون على الكشاف
قول الجرمي ضعيف بخالفه كلام كثير من ائمة اللغة **قوله** لاهه
الكبار نعم الكافي معني الكبير **قوله** وقيل علم لذاته المخصوصة قال
صاحب الحاشي انه قد اخذ في تعريف العلم بغيره جينه وضده الجرمي
بشخصه وذهبوا الي ان معني العلم الشخصي لا بد ان يكون شخصا ناعيا
من فرض الشك وفيه بحث اذ لو اعتبر ان يكون شخصا ناعيا من فرض الشك
للزوم ان يكون معاني الاعلام التي لا تصور مسمياتها على وجه شخصي
مانع عن فرض الشك كاسامي الانبيا وغير مجهولة لنا هفت ولزوم ان
يولد له ولذا وملوك غاب عنه لا يقدر ان يسميه بعلمه ما لم تصور
على وجه حري مانع عن فرض الشك وليس كذلك وبعض المحققين لم يعتبر
في العلم ما ذكر واعتبر فيه ان يكون موضوعا المعني محضاً بشي معني
وعلى هذا التحقيق يجوز ان يكون الله علما فانه علم للمعبود بالحق وهو
مخصوص بشيخ والمنتصف بجميع صفات الكمال وهو ايضا مخصوص **قوله**
فيه نظرا ولا فلا تخار ان الاسماء المذكورة موضوعة للمعاني
الجزئية **قوله** لزوم ان يكون معانيها مجهولة لنا باعيانها قلنا لا يحدو
فيه لولا جواز ان يكون موضوعة لها ويكون الواقع العلم ما وضع له
الاسماء بوجه من الوجوه المختصة به **قوله** اما فانيا فلا انه لا يلزم من عدم
العلم بشي معين من حيث شخص معين جري عدم امكان وضع الاسم
له **قوله** لا يبري ان لفظة هذا امثلا موضوع لكل شخص من اشخاص الناس وكذا
لفظة الفانوت على ما قرينة موضعه مع ان هذه المعاني غير معلومة
لنا باعيانها على الوجه الجزئي بل يستحيل العلم بها على الوجه المذكور
قوله لانه بوصف ولا يوصف به فيه نظرا فلا يلزم ما ذكر العلمية
قال صاحب الكشاف ان العا اسوة بصفة الاتراك نصفه ولا نصف

به لا نقول شي الا كما لا نقول شي رجل ونقول له واحد كما نقول
رجل كريم ولا يخفى ان العا ليس بعلم **قوله** لا اله الا الله كلمة
توحيد ههنا سوال مشهور وموانه ان قدر خبر لا الموجود مثلا لم تقرا
الكلمة العليا نفي امكان اله اخر وان جعل الممكن لم يلزم منه وجود
المستثنى **الجواب** انا نقدر لا ولا يلزم ان يفهم من الكلمة نفي
امكان اله اخر من الكلمة على التقدير المذكور لان المراد بالاله المعبود
بالحق والكلمة اذا دلت على نفي وجود معبود بالحق غيره تعالى دلت على
نفي امكان ذلك الغير اذ لو كان معبودا بالحق غيره تعالى لمكان
موجود اذ من استحق ان يكون معبودا يجب انصافه بصفات الكمال
فلم يكن له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود الكمال من
جميع الجهات فيكون واجبا موجودا وهذا ظاهر لمن له حدس صائب
ومن هذا يعلم انه لو قلنا ان خبر لا ممكن فالله حاصل لانه لما كان
المستثنى معبودا بالحق وجب ان يكون موجودا لنا قلنا وفي الحاشي
ان خبر لا موجود اذ من الجاز ان يكسفي فيها على الدلالة بان ليس
في الوجود الا الله تعالى وليس لك ان تمنع احتياج لا الي الخبر بشي
على ما نقل ابن الحاجب عن بي تميم من انهم لا يثبتون خبرها لانه غير
معتمد عليه عند المحققين **قوله** لانه لسي لا ادري من اين نقله ولعله
قاسه والحق ان بي تميم تحذونه وجوبا اذ كان جوابا عن السؤال
او قامت قرينة دالة عليه واذا لم يتم فلا يجوز حذفه رأسا اذ لا دليل
عليه بل ينو اتم كاهل المجازية ايجاب الاتيان به اقول قد بينا ان
نفي وجود معبود بالحق غيره تعالى يدل على امكانه شران فيه نظرا
لان كلام ابن الحاجب غايته ان بي تميم لا يذكرون خبر لا ولا يدل
على عدم الاحتياج الي الخبر **قوله** والحق انه وصفية اصله لكن لما غلب

فيه رد على الكشاف حيث قال فان قلت اسما ووصفة قلت بل اسم غير
صفة الا تراك نصفه ولا نصف به لا تقول شي الى لا تقول شي رجل
وتقول الله واحد كما تقول رجل كرم وايضا فان صفاته تعالى لا بد لها
من موضوع يجري عليه فلو جعلها كلها صفات بقيت غير جارية
على اسم موضوع بها وهذا محال انتهى واجاب المصنف عن الاستدلالين
المذكورين بان لفظ صار في حكم الاعلام للاختصاص بذاته تعالى فاذا
صار موصوفا ولم يجعل صفة فان قلت الرحمن في حكم الاعلام للاختصاص
به تعالى منع انه يقع صفة كما في الآية الكريمة قلت قد صرح بعض المحققين
بان صفة لا بدل واما افادة التوحيد فلا تمارس صاحب الذات
المقدسة المشخصة صارت الكلمة مفيدة للتوحيد ولا ضرر في ان يكون
مفهومه كلياً لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشبهة بل يكفي في التوجي
امتناع اشتراكه في نفس الامر ولا حاجة الى امتناع الفرض العقلي
للاشتراك واستدل عليه بان ذاته تعالى لا تعقل الوجود كلي ولا
يمكن تعقل نفس ذاته المعينة المقدسة تعالى فلا يمكن ان يدل عليه
بلفظ وايضا لو كان المراد مجرد ذاته تعالى لما افاد ظاهر قوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض لان الجار والمجرور غالبا يتعلق بالمعاني
لا بالذات اقوله رد على الاول انه يمكن ان يكون لفظ الله تعالى علما
لذاته المحصورة وان لم يمكن لنا تعقله لا بوجه مخصوص قال الشريف
العلامة في شرح المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى يجوز ان يكون
له اسما بارا حقيقته المحصورة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى
لجواز الاوضاع الاسمي لمعنى فرع تعقله وسيله الى تفهيمه فاذا لم يمكن
ان يعقل ويفهم فلا يتصور وضع اسما زائده لا يتوقف عليه اذ يجوز ان
يعقل ذات بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لمخصوصها ويقصد تفهيمها

باعتبار

باعتبار ما لا يكتسبها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن
مفهوم الاسم على ما عرفت ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير
اعتبار فيه اليه صفت كلام شرح المواقف وعلى الثاني ان للفاعل بالعلمية
ان يقول لا محذور في عدم افادته ظاهر القول المذكور بل الجار والمجرور
متعلق بمقدور مثل المعبود فكان تقدير الآية وهو الله المعبود في السموات
وفي الارض وقال صاحب الحواشي ان العلامة النيسابوري قال وضع
الاسم للذات لا ينافي عدم ادراكه مطلقا فيجوز ان يقال الشيء الذي
يدرك منه هذه الاثار والوازم يسمى هذا اللفظ وفيه بحث اذ في
الصورة المذكورة كان اللفظ موضوعا جازما مفهومه بهذا الاثار
وهو ليس بالذات المشخصة المعروض واما الذات فاصدق عليه المفهوم المذكور
موضوع له وان كان غير معلوم هذا المفهوم وليس بموضوع له اقول مراد
العلامة النيسابوري ان فاصدق عليه المفهوم المذكور موضوع له وان
كان غير معارفه فيجوز لان يكون الموضوع له هذا المفهوم الكلي فلا
يرد ما اورد عليه ثم نقول ان يقول حاصل الكلام انه ان كان المعنى
المراد من لفظ الله هو المفهوم الكلي لم يبح الحكم للتوحيد بحج الكلمة المذكورة
والحال ان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء وسائر السلف الصالح رضي الله
عنهم حكموا بالتوحيد بل يقول لو كان الاسم الشريف موضوعا للمعنى الكلي
الذي هو المعبود بالحق لزوان يكون معنى لا اله الا الله لا معبود باطلاق
الاهة المفهوم الكلي وليس كذلك واذا قيل ان المراد فاصدق عليه هذا
المفهوم وهو ذاته المحصورة تعالى برده عليه انه اذا كان كذلك لم يحكم
بانه موضوع اول لذاته تعالى لانه يختص به بخلبة الاستعمال وهذا
يؤيد ان الاسم الشريف موضوع لمخصوص ذاته فليست ملزمة ان الشريف
العلامة قال الاستقراء ان كل حقيقة تتوجه اليها الالهات

قد وضع لها اسويج تجري عليه احكامها وصفاتها واليه اشارني قال من
 العلما اذا كان الله صفة وسائر احواله صفات لان العرب لم يبق شيئا
 من الاشياء المعنوية الاسمية ولم يتم خالق الاشياء ومبدعها وهذا
 محال وهذا اذا لم يجز وجوب ان يكون لفظ الله تعالى في الاصل ولا يكفي ان
 يكون وصفا صار في حكم الاعلام بغلبة الاستعمال كما ذكره المصنف وهذا
 مباحث عسى ان نعمل بها رسالة ان شاء الله تعالى **قول** اول لان الاشتقاق
 استدل بالاشتقاق على كون الله وصفا في الاصل وفيه نظر اما اول
 فلان صاحب الكشاف صرح بكونه مشتقا مع قصره بان الله ليس بصفة
 فلا يستلزم الاشتقاق الوصفية وهذا سؤال انه كيف يكون مشتقا
 ولا يكون صفة والجواب ان الصفة ما يتركب من ذات مبنية لم يعتبر
 فيها خصوصية اصلا ومن معني معين بقوه بها فاذا اعتبر في المشتق
 ذات له خصوصية لم يكن صفة كما سماه الزمان والمكان فلهما اشتقاق
 مع انهما غير صفات اذ المعتبر فيها ذات له خصوصية وهي الزمان والمكان
 بخلاف صواب مثلا فان معناه شيء له الضرب واعلم ان صاحب الكشاف
 حكم بان الاله ليس بصفة فانه لا يقال شيء الاله ونحوه بل الاله واحد وقال
 الشرح العلامة وغيره ومن هذا يعلم انه من الاسماء لا من الصفات
 وهكذا حكم كتاب واما وسائر ما تعتبر فيه المعاني مع خصوصية الذات
 هذا محال كما ذكره وكذا بل ان يقول الظاهر ان الذات ههنا مبهم في
 الاصل اذ هم اطلقوا الاله على كل معبود حتى وباطل من الجور والشجر
 والكوكب وغيرها وقد صرح صاحب الكشاف بان الاله معني المعبود
 وعلى هذا فيكون في الاصل معني ذات موصوف بالمعبودية فيكون
 صفة واما ما قبل من انه لو كان صفة لم يكن الله تعالى في اصل الوضع اسير
 مخصوص تجري عليه صفاته وهو محال فيه بحث لان الاله على تقدير كونه

اسما ليس مخصوصا في اصل الوضع بالمعبود وبالحق فلم يكن له تعالى اسم مخصوص
 في اصل الوضع تجري عليه صفاته ومن هذا يفهم الجواب عن النظر الذي اوردنا
 على المصنف بان يقال لما ثبت اشتقاق الاله ولم يظهر دليل على كون
 الذات المعنوية فيه مخصوصة بل الظاهر ان الذات المعنوية فيه مبنية
 فتكون صفة والجواب انه لا يلزم من كون الاله عائلا لما ذكر ان لا يعتبر
 فيه خصوصية الذات بوجه والحق انهم قصرنا في توضيح الامر فان المعبر
 من كلامهم ان الاله يوضع لذات لا على صفة الاله كما في الصفة بل يعتبر
 معها نوع من الخصوص لكن لم يبينوا الخصوصية المذكورة فتأمل واما ثانيها
 فلان قوله ولا معني الاشتقاق الى اخره عطف على قوله ولان ذاته الى اخره
 اذ لم يقدم ما يصلح ان يعطف عليه غيره ويؤيد عليه انه يلزم ان يكون
 دليل على شيء واحد لكنه ليس كذلك لان الاول دليل على نفى العلمية
 والثاني دليل على اثبات الوصفية والجواب ان يقال مراد المصنف
 من قوله والحق الى اخره ان لفظ الله ليس يعلم بل موصوف في اصله غلب
 عليه بحيث لا يستعمل في غيره وهو كما تعلم الى اخره فيكون المدعي مركبا
 من شيئين احدهما نفى كونه على والثاني كونه في الاصل صفة وقوله لان
 ذاته الى اخره دليل على جزء من المدعي وهو نفى العلمية وقوله ولان معني
 الاشتقاق الى اخره دليل على الجزء الاخر وهو ثبوت الوصفية فيكون
 المجموع دليلا على المجموع واما ثالثا فلا يوجب في نحو المسجد والمسيح
 بكسر الجيم وفتحها وكذا في كل من المصدر والصفة كالصار وبه الغالب
 مثلا ما ذكره في تعريف الاشتقاق فيكون كل منهما مستغني عن الآخر
 فالاول ان يقال ان اشتقاق شيء عن آخر عبارة عن كونها مختلفين
 بالصفة دون المادة مع كون معني الشيء الاخر غير خارج من الاول
 كما لم يعلم فان العلم جزء من العالم وهكذا في سائر المشتقات قال

صاحب الحاشي ان اعتبار تعيين الذات في اسماء الزمان والمكان
 ممنوع وانما يكون معتبرا لو كانت الاسماء دالة عليها وهو ممنوع فان قلت
 تعيين الذات معتبر في هذه الاسماء لان مضربا مثلا يدل على مكان
 الضرب او زمانه ومضرب على آلة الضرب فتعين الذات بانه مكان
 او زمان دالة بخلاف المضارب فانه يدل على ماله الضرب دون
 تعيين الذات قلت كما ان معنى المضارب ماله الضرب ومعني
 المضروب ماله الضرب كذلك معنى المضرب ماله الضرب ومعني المضروب
 ماله الضرب وكما يجوز ان تعين الذات المعتبر في اسماء الزمان والمكان
 يمكن ان يعين الذات المعتبر في المضارب بالمعنى فالحكم باعتبار
 تعيين الذات في ذلك دون هذا الحكم **اقول** الظاهر ان معنى هذا
 الفرق على انه يعرف من اللغة ان معنى اسم الزمان والمكان اعتبار فيه
 خصوصية الذات وعلى هذا الفرق ليس تحكم ثمران ماقالة من ان
 معنى المضرب ماله الضرب لا يختص بالزمان والمكان اذ الضرب حاصل
 في موصوفه كما يقال ان الرحمن قاسم بالحل حال فيه فتخصيصه باسم
 الزمان والمكان تحكم فستأمل الا ان يراء بالذات التي اعتبرت في
 المضرب مثلا الزمان والمكان فلزم خصوصية الذات المعتبرة فيه وكذا
 ماقالة في المضارب من ان معناه ماله الضرب ان كان المراد بها السببية
 الية الضرب يلزم اعتبار الالة فوقع فيما فرغ منه وان اريد مطلق
 السببية فهو اعم من ان يكون الة او غيرها فلا يختص بالالة اذ الشرط
 من محلة الاسباب فتخصيص فعل اللغة المضرب مثلا بكونه اسم الزمان
 والمكان وتخصيص المضارب بكونه اسم الالة يدل بحسب الظاهر على ان
 المضرب يعتبر فيه خصوصية الزمان والمكان وكذا المضارب يعتبر فيه
 خصوصية الالة **قول** اسمان بنيا للآلة من رحم قار الشريف

العلامة فان قيل الرحمن صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم وهو متعده
 وكذا القول برب ومالك حيث عدا صفة مشبهة وامال الرحيم فان جعل
 صفة مبالغة كما فعل عليه سيبويه في قوله هو رحيم فلانا فلا اشكال
 وان جعل من الصفات المشبهة كما يشعر بمثله عريق لجه عليه السؤال
اجيب بان الفعل المتعدي قد جعل لازما بمنزلة الغرايز فيقال لي
 فعل اضم العين فتشتق منه الصفة المشبهة وهذا مظهر في باب
 المدح والذم كما فعل عليه في تعريف المفتاح وكذا المصنف في الفايق
 في ربيع الدرجات ومن ثم قيل ربيع الدرجات اي ربيع درجات الاربع
 الدرجات **اقول** فان قلت اذ جعل المتعدي لازما فالحاجة الي
 نقله الي فعل اضم العين قلت لا فادته المبالغة لانها تحصل من جعل
 الفعل بمنزلة الغرايز او ما في حكمها والغرايز الامور الطبيعية اللازمة
 كالحسن والبغض وما في حكمها مما صار ملكة وبما مبديان من فعل اضم
 العين قال اهل العرف ان هذا الباب موضوع للصفات اللازمة
 مما جعل الانسان عليه او صار ملكة له بالترك او فاعمل **قوله** ومنه
 الرحم لا نعطافه على ماله لا يجنى ان الانعطاف الذي يقتضي التفضل
 والاحسان امر روحاني وانعطاف الرحم على ماله امر جسماني لا يستلزم
 عليه فلا يظهر وجه قوله ومنه الرحم لا نعطافها على ماله ويمكن ان
 يقال الانعطافان سببان للحفظ فاستعد الرحمة لانعطاف الرحم
 واستحق اسمه **قوله** واسما الله تعالى انا نوحه الى اخره الرقة
 والانعطاف الذات بما قابح المزاج الذي هو كيفية متوسطة حاصلة
 من تفاعل العناصر مستحيلان يستحقه تعالى فوجب الرجوع الى التفضل
 والاحسان اللذان هما من الافعال التي هي الغايات واستعمال الرحمة
 بمعنى التفضل مجاز مرسل لحلاقة السببية والمسببية ويحتمل ان

يكون استعارة باعتبار كون كل منها سببا لانقضاء النعم عليه **قوله**
الذي هي انفعالات المراد من الانفعال ان يفسر بفعل فاعل ككيفية
كالرقعة وليس المراد منه المعنى المشهور **قوله** والرحمن ابلغ من الرحيم
لان زيادة البناء الى اخره توقفت على تحذره وحاذره **قوله** بان القاعدة
الكثيرة وبان ما ذكر لا يتنافى ان يقع في البناء الانقضاء زيادة معنى
بسبب اخر كما لاحاق بالامور الجلية **قوله** وكبار وكبار رقا في النفا
كبر ما لم يعم فوكبر وكبار فاذا افراط في كبره والتشديد **قوله** وعلى
الثاني قيل ان اجزه يمكن ان يقال يارحم الدنيا والاخرة بالاعتبار
الاول لان مجموع نعم الدنيا والاخرة اكثر من نعم الدنيا بل لا اعتبار
الاول يارحم الدنيا والاخرة ورحم الدنيا كان حسنا **قوله** لتقدم رحمة
الدنيا اذ اذن الرحمن على كل من الاعتبارين المذكورين يضاف الى الدنيا
بخلاف الرحيم فانه باحد الاستعمالات يضاف الى الدنيا وبالا اعتبار
الاخر يضاف الى الاخرة والنعم الدنياوية مقدمة على الاخرية فلذا
قدم الرحمن **قوله** والقياس يقتضي الى اخره يعني ان القياس على نظاره
يقضي الترتي نحو قوله فلان شجاع باسل وغاخر خجور وجواد فيا من
لكن التقدم في الوجود يناسب العكس والحاصل ان القياس يقتضي الترتي
المذكور اذ المركب سببا اخر يقتضي العكس كما قالوا في كون زيادة البناء
تدل على توجب زيادة المعنى **قوله** لان معناه النعم الحقيقي المبني في الرحمة
غايتها في كون هذا المعنى الرحمن تحت واقعا معناه اللغوي المبني في الرحمة
واما صولة الى غاية الرحمة ومنتهى ما فلا يفسر يقتضي وضع النعمة
الا ان يقال انه معنى عربي فاستأمر واقفا قال النعم الحقيقي لان غير الله
تعالى ستم بالحجاز اذ الانعام الذي هو اتصال النعمة الى الغير فعمل الله
تعالى لا غيره **قوله** لان من عداه فهو مستفيض بلطفه الى اخره كون

الشخص

الشخص في غاية الرحمة ان يكون له مرتبة من الرحمة لا يكون مرتبة من الرحمة
فوقه ابل يكون هو في اقصى المراتب بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها بل يكون
هو جامعاً لجميع انواع الرحمة فلا بد ان تخضع الرحمة فيه ولا لا يكون في اخر
المراتب لان حصر الرحمة مرتبة فوق ما ذكر فاعلم في لزوم من العبارة المذكورة
في تعريف الرحمن حصر الرحمة فيه تعالى فيكون في قوله هو مستفيض بلطفه
ورحمته تسامح وتجاوز ونسبة الرحمة الى العبد باعتبار ظهوره في النعمة له
تعالى على يده **قوله** او يزيل رقة الجنسية اي الرقة المتعلقة بالجنسية
فان الغني اذا راي الفقير قد تحسّل له اي الغني اضطراب نفسا في بشارة
عجز الفقير فاذا اعطاه شيئا حصلت له طمأنينة **قوله** ثم انه كما لو اسطة
في ذلك اي غيره تعالى كما لو اسطة في اتصال النعم واقفا كما لو اسطة
ولم يقل هو الواسطة لان المتبادر من الواسطة ما يكون فعل الفاعل هو توفيقا
عليه وهو تعالى متعال عن ان يتوقف فعله على شرط واسطة وفيه
نظر اذ لا يفهم من عبارة ان اتصال النعمة الى الغير من الله تعالى واجب
بنيانه حتى يتم المطلوب سيما ان فيه خلافا بين الفريقين اهل السنة
والمعتزلة كما هو المشهور وليس فيما ذكر خلاف عنهم ويمكن ادراج في قوله
اي غير ذلك وفيه ترك التصريح بالمسئلة الخلافية والتصريح بما ليس
فيه خلاف **قوله** لان ذات النعم وجودها الى اخره صريح في ان ليس
وجود النعمة فقط منه تعالى بل وجودها وامتدادها ايضا وهذا صريح
كون الماهية محمولة بجعل جاعل وهو مسئلة خلافية كثر النزاع فيها
من اهل العلوم العقلية قال الشريفة العلامة في شرح المواهب معاني
قوله الماهيات ليست محمولة امتدادا في حد النفس لا يتعلق بها جمل
جاعل وقائمه مؤثر فانه اذ لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهومها سواها لم يعقل هناك جمل اذ لا اعتبار بدين الماهية ونفسها

حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احدهما مجعولة تلك الاخرى
وكذا لا يتصور قائلها الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل
تأثيره في الماهية باعتبار ان جعلها متصفة بالوجود اقول فيه
نظرا لنا لا نسلم ان جعل الماهية يقتضي جعلها شيئا اخر فان جعلها
مذكورة بعض المحققين على نوعين جعل الشيء وجعل الشيء شيئا اخر فان
الماهيات انفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الحكماء الاشراقية وايضا
ما ذكره الشريف العلامة حارفي نفس الانصاف بان يقال لا ينبغي لجعل
ذات الانصاف اتصافا وتاثيرا لفاعله انما هو جعل شيئا اخر ولم
السر **قوله** اولان الرحمن الما دل على جلال النعم الى اخره يعني ان هذا الشيء
مسلك الترتي بل من باب التعميم **قوله** وان خطر اختصاصه بالله
ان يكون له مؤنت على فعله او فعله لا وجه لذكر قوله فعلا نه هنا على
ما يظهر بالتأمل الصحيح **قوله** الحاقا له بما هو الغالب في بابيه يعني ان الرحمن
لما لم يطلق على غيره تعالى لم يكن له مؤنت على فعله ليكون غير منصرف
او على فعله لا يكون منصرفا فوجب الرجوع الى الاصل قبل الاختصاص
العارض تحكم بانه غير منصرف الحاقا له بما هو الاعم الاغلب يعني ان
في بابيه ان يكون مؤنته على فعله تحكم بان اصل هذه الكلمة ان يكون مؤنته
كذلك قبل الاختصاص العارض وقد يقال ان شرط وجود فعله لتحقيق
انتفاعه كما صرح به المحققون فاذا تحقق انتفاعه فعلا نه هنا فالخارجة
الى اعتبار الحاقه بالاعم الاغلب واعتبار كون مؤنته في الاصل فعله في
ان هذا الاعتبار لتحقيق عدم فعلا نه اذ به تبين انتفاعها **قوله** واما
حق التسمية بهذه الاسماء كلها الى اخره لك ان تقول كون تعالى في البحر
كلها لا يفهم من بسو الله الرحمن الرحيم واما يعلم انه تعالى في مولي النعم الجلال
والحقار واما حصر النعم فيه تعالى فلا يفهم انه ليس فيه ما يندل على الحصر

الان نسبت مثل ما ذكرنا ويمكن ان يقال الما دل الرحمن الرحيم على انه
مولي النعم جليلها وصغيرها فهو يدل على انه مولي النعم كلها اذ تخصيص
بعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وهذا يكفي في المقامات الخطابية
بما هو جوابه في مثل اريد المنطلق بل يقال ان يقول مجر ما ذكر لا يقتضي
الاقطاع اليه بالكلية بل يجب ان يضم في ما ذكره لا مانع له عما يعطيه
ولا يقدر غيره على ايقال الضاد لو كان مانع وجب التوجه الى الله المانع
لدفع المنع والضرر واذا ثبت انه المعطي للنعم كلها ولا مانع له ولا ضار غيره
ثبت وجوب الاقطاع اليه بالكلية والاعراض عما سواه ويمكن ان يقال
لو فرض ضار غيره تعالى وتوجه احد الى ذلك الغير لدفع الضرر فوقع عند
لحان ذلك الدفع رحمة صادرة عن غيره تعالى فلم تنحصر الرحمة فيه
وما بخلاف ما ثبت من الاختصاص **قوله** والاستعداد به عن غيره ويجوز
ان تكون لفظة عن بمعنى المبدل كما ورد في الحديث صومي عن امك ذكره
صاحب المغني ويجوز ان يكون ههنا مقدر اي من صانع غيره **قوله**
الخدموا لسانا على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها اطلق الشاؤون وذكروا
الجميل لنعمة الاختياري وغيره وحسن المحمود عليه وما هو الباعث على الحمد
بالاختيار ليمتاز عن المدح وقوله من نعمة اي من النعم لان الجميل
الصفة الحسنة والنعمة الواصلة من المحمود الى الخادم ليست صفة
للمحمود واما الصفة له الانعام ومن هذا يعلم ان الحمد يكون بالفضا
والفواضل والفضائل المزايا الغير المتعدية والفواضل المزايا المتعدية
والمراد من الصفة المتعدية الصفة التي اعتبار التأثير في مفهومه كالانعام
مخلات العلم فان وصول الاثر الى الغير غير معتبر في مفهومه وان كان
للعلم اثار واصله الى الغير كما لا يخفى على اهل العلم ذلك ان قول
نجيب التعريف اعتبار شئيين تركهما المصنف احدهما المحمود به والثاني

كون الشا على قصد التعظيم اذ لو لم يكن كذلك لم يكن حمدا والجواب ان يقال
 الشا يدل على المحمود وقد فانه ذكر الجليل وكونه على قصد التعظيم بعد ههنا
قوله هو الشا على الجليل لان الشا الذي بآئنه الجليل لا يكون الا بقصد
 التعظيم وقد تعلق بهذا المبحث امور ذكرناها في حاشية شرح المواقيف
قوله وقيل مما اخوان هذا القائل صاحب كتاب وقال الشريف
 العلامة حماد انهما مترادفان يدل على ذلك قوله في الفائق الحمد هو
 المدح والوصف بالجميل وانه جعل ههنا تقيض المدح وهو اذ لم تقيض الحمد
 فانه قال في تفسير قوله تعالى ولكن امدحوا ليكم الايمان ان المدح
 لا يكون بفعل الغير وادال المدح بصاحبه الحمد واما ما لا بد لانهما على
 الافعال الاختيارية الحسنة وقال العلامة التفتازاني المراد من
 الاخوة انهما مشتركان في الحروف الاصول مع اتحادا ومنا سبة في المعنى
 فحده كون الحمد والمدح اخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا
 وصرح كلام الفائق يدل عليه ولذا جعل تقيضه اذ هو اقرب الى ما ذكره
 يكون الحكم بالاخوة ههنا قبل الجردوي اذ لا يفرق منه انهما مترادفان
 اولاد ولا واما انه يعرض من كلام الفائق وكذا مما قال في تفسير الكرية
 المذكورة ترادفهما وهو لا يرفع ما ذكرنا اذ من لم يطلع على ذلك لم يعلم
 ما المراد من الاخوة ههنا واما ما قاله من ان الدم تقيض الحمد فهو ليس
 بنوع في الترادف لان المراد من التقيض المقابل ولا شك ان الدم مقابل
 للحمد والمدح وان كانا غير مترادفين ولذا جعل المصنف تقيض الحمد
 الدم مع تفرقة بعد الترادف بينهما والحاصل ان المقام مقام تفرقة
 الحمد لا يكتفى في التعريف بمثل ما ذكرنا **قوله** والشكر مقابل للنعمة
 قولا وعملا واعتقادا وكذا وقع في بعض النسخ اي العطش بالواو وفيه
 تسامح اذ ليس المراد ان يحب اجتماع الامور الثلاثة حتى يحصل الشكر بل اراد

ان مقابلة النعمة قولا وشكرا وكذا اعتقادها عملا واعتقادا وفي بعضها
 باو وهو الاعم والمراد من المقابلة المذكورة كون الانعام باعنا عليه
 فلا يرد عليه ما في الجواهر من القول المقابل للانعقاد ولا يكون شكرا
 الا اذا كان منبعا عن تعظيم المنعم لا مطلقا وسيجي توضيحه **قوله**
 افادكم النعماء مني ثلاثة الى اخره قال الشريف العلامة هذا الاستشهاد
 معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة وبما انه جعلها
 بازا النعمة جزاء لها مستغرا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق
 عليه الشكر لانه اقوله فان قلت قد صرح في حاشية المطالع بان الفعل
 الواقع بازا النعمة لا يكون شكرا الا اذا كان منبعا عن تعظيم المنعم كونه
 منبعا على الشكر فتولده وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر
 ليس على الإطلاق بل يجب تقييدها بالوصول الى الشكر قلت المراد من
 الجزاء عوض النعمة الواصلة الى المجازي بقى شي وهو ان جزاء النعمة وقد
 لا يكون منبعا عن تعظيم المنعم كما اذا اعطي زيد عمرا شيئا ثم بعد ذلك
 اعطاه عمرو بازا له شيئا فهذا جزاء النعمة وليس منبعا عن تعظيم المنعم
 ويمكن ان يقال انه منبني بشرط ان يسلم كونه جزاء للنعمة السابقة فهو منبني
 في الجملة فتأمل **قوله** اشيع للنعمة اوفق لها اي اقوي في استماعها
 واظهارها **قوله** وما في اداب الجوارح من الاحتمال قال الشريف
 العلامة لانه محتمل خلاف ما قصد به اذ لم يعين له خلاف النطق فانه
 ظاهر في نفسه ومعين لما اراد به وصنع اقوله الشكر للساني محتمل
 خلاف ما قصد به ايضا فتأمل ويمكن ان يقال ان اداب الجوارح ليس
 بقاطع في كونه مقابلة الانعام خلاف القول فانه قد يكون نصا في كونه
 شكرا او في مقابلة الانعام فلذا كان رأس الشكر لكونه دل على الشكر
 من سائر الانواع كما ان الرأس المشتمل على الوجه ادل على الشخص من سائر

الأعصا قال صاحب الحواشي كان النبي صلى الله عليه وسلم شبه الشجرة
 فانه كما ان الشجرة متمثلة على امر حتى به قوامها وصلاتها بصلاحها وهو
 أصلها الثابت وعلى أمر ظاهر على القرب والبعيد وهو أصلها وعلى أمر
 متوسط بينهما كذلك الشكر متمثل على أمر حتى به قوامه وصلاته
 يصلح الشكر وفساده بفسده وهو الاعتقاد وعلى أمر ظاهر على القرب
 والبعيد وهو القول وعلى أمر متوسط وهو العمل فقال عليه الصلاة
 والسلام الحمد راس الشكر وعلى هذا كان ذكر الشكر استعارة بالكنية
 وإثبات الراس له استعارة تخيلية فتأمل قوله الوجه الذي
 ذكره لا يلزم كما في الحديث لأن الحديث دل على ان الشكر غير موجود عالم
 سبحانه والمراد ان الشكر الكامل وما هو الظاهر منه غير موجود ولو بطل
 على ان فساد الاعتقاد يفسد الشكر بل نقول فساد الاعتقاد لا ينافي
 الشكر لان فساد الاعتقاد ان لا يطابق الواقع وهو لا يفسد الشكر والمنا
 للشكر ان يكون الاعتقاد على خلاف القول والفعل ثم ان قوله ذكر
 الشكر استعارة بالكنية اصطلاح جديد لانه ان سلم هذا التشبيه
 في الحديث وحمل عليه كان الاستعارة بالكنية على مذهب سلفه هو
 الشجرة الغير المذكورة وعلى مذهب صاحب الفتح هو لفظ الشكر بادهاء
 الشجرة لها وعلى مذهب صاحب التلخيص هو التشبيه المضمرة النفس
 وليس ذكر الشكر استعارة بالكنية على مذهب من المذاهب المذكورة
 وان قبل المراد من ذكر الشكر لفظ الشكر حتى يمكن حمله على مذهب صاحب
 الفتح قلنا لا يبحر على مذهب جعل إثبات الراس له استعارة تخيلية
 كما ظهر من كلامه فتأمل **قوله** الذم فقيض الحمد اي ضده كما ان الكفر فقيض
 الشكر **قوله** ليدل على عموم الحمد اي ليدل على ان جميع افراد الحمد لله تعالى
 اي مما اختصت به تعالى لان الحمد كما قال الشاعر الجليل الاختيار

اي الصاد ومن المحمود بالاختيار ولا يصدر فعل بالاختيار من غير الله تعالى
 اذ ليس للعبد تأثير وتقدير حمد غيره في الحقيقة بحاز واعتبر عليه
 بانه لا يجوز ان يكون المراد من الجليل الاختيار ما يحصل بالاختيار
 اعم من ان يكون بالثاني او بالكسب فيشمل ما يحصل باختيار العبد اي
 بكسبه وقادر بعض العلماء وعرف اللغة حري بما معظم الافعال باسنادها
 الى الكسب لها ولذلك كان الطلاق المصلي واسمائه على العبد حقيقة
 عريضة لكن الاعتبار في الحمد هو الاختيار لا الاكتساب فلا يلزم ان يكون
 الطلاق الحمد على ما يتعلق بالعبد حقيقة اقول فيه ما مر وبه انه لا يجوز
 ان يكون المراد من الجليل المعبر في الحمد الاختيار بمعنى الخلق ما نقلنا
 فيشمل ما يتعلق باختيار العبد وكسبه لا بتأثيره وخلق له لا بد لغيره من
 دليل يمكن ان يقال انه دليل على كون الاختيار المعبر في الحمد الاختيار بمعنى
 الخلق لا بالكسب انه لو لم يكن الاختيار بمعنى الخلق لم يكن جميع افراد الحمد
 مختصا به تعالى حقيقة لكن الاختصاص مفهوم من القرآن والحديث مثل
 قوله تعالى له الملك وله الحمد اذ الظاهر الاختصاص حقيقة ولا داعي
 الى التاويل وانما كان العبد واليه الرضخ والا على ان عموم الحمد لله تعالى
 اذ لو نصب لكان مفعولا مطلقا ومثله فيعبد اختصاص محمد خاص وهو
 حمد المستكلم به تعالى فتأمل الاول ان يقال المراد من عموم العوم
 بحسب الازمنة اي الحمد مدني لكل زمان اي على الدوام وهو الذي اشتهر
 بينهم من ان الجملة الاسمية تدل على الدوام والثبات فيكون عموم
 المذكور مستفاد من الجملة الاسمية واختصاصه به تعالى مستفاد
 من معنى الحمد كما قلنا وقاد صاحب الحواشي فان قلت ماذا يمنع عموم
 على تقدير نصب قلت لما كان الحمد على تقدير نصب مفعولا مطلقا
 نوعيا لا تأكيديا لكونه مدلوله مرفعا باللام اذ يد على مدلول الفعل ولا

عده بالحدود لانه على العدد والمرة قبل الاحالة على نوع الجهد لا عومله
اقول لا يكفي في النوعية كونه مرفعا باللام بل لابد من اثبات انها
ليست للجانب بل للجهد حتى يكون نوعا قال الرضي معنى النوع المصدر
الموصوف وهذا يكون اذا كان اللام من الجهد للفرد دون الجانب فتأمل
قوله وشأنه اي واهم من غير اعتبار الجهد ووجد دلالة الاسمية على
الدوام انه لما كانت الاسمية تدل على مطلق الثبوت من غير تقييد
بزمان فتخصيصه بزمان معين دون اخر تخصيص من غير تخصيص ومثل
هذا يعتبر في المقامات الخطابية الظنية كما صرحوا به فان قيل انهم
صرحوا بان الفعل المضارع قد يقصد به الاستمرار الجدي فاذا نصب
وقدرا لفعل المضارع يمكن ان يقصد به الاستمرار والدوام الجدي
فما الباعث على العودة الى الرفع والحال ان المقصود هو كون الجهد
دواما لا يحصل بالنصب **قلت** المقصود من الجملة الاسمية الدوام
بالنظر الى الازمنة واذا نصب دلالة على الاستمرار الجدي تكون
بالنظر الى المستقبل على ما هو الظاهر من كلام الشريف العلامة حيث
قال قد يقصد بالمضارع الاستمرار على سبيل التقضي شيئا عابثا عابث
المقامات ووجه المناسبة ان الزمان المستقبل مستمر متجدد شيئا
فشيئا فاسب ان يرد بالفعل الدال عليه معنى على نحو انتهي كلامه
فتدبر لك ان تقول ليس المراد مطلق الدوام بل ما وقع الاستمرار فيه
اعتبار الجهد فان قيل ينبغي ابقاء الجهد على نصب ليكون دالا على
الجملة الفعلية التي تدل على حدوث الجهد وتجده مستمر ما هو يدل
على تجده انعم اقا فاقا قلنا الدلالة على دوام النعمة في جميع الازمنة
اذ هي الدلالة على استمرار الجهد النعمة المختصة ببعض الازمنة مع ان
النعمة الدائمة مستلزمة للتجدد وهي الانتفاع بها زمانا بعد زمانا

واما

واما النعمة المتجددة فلا تستلزم النعمة الدائمة فتأمل هذا **قوله** دون
تجده وحده وانه الظاهر انه عطفت نفسا على لان الفعل مطلقا يدل
على الجهد ومعنى الحدود واما دلالة الجهد بمعنى التقضي شيئا
حيث ينقضي جزء ويوجد اخر فلا يفسد الفعل من حيث هو فعل يدل على ذلك
واما يستفاد من بعض الافعال الذي يكون مصدره لا يحصل الا
بالتدرج **قوله** والتعريف فيه للجانب ومعناه الاشارة الى اخره
قال الشريف العلامة في حاشية الكشاف تحقيق الكلام هاهنا
ان التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم
معين حاضرة ومن السامع يرشدك الى ما ذكرنا ضربه من ان معناه
الاشارة الى كل واحد من ان الجهد ما هو وما صرح به ابن الحاجب في
ايضاح المفصل من ان زيد موضوع لمعهود بين المتكلم والمخاطب ومن
ان غلام زيد لمعهود بينهما حسب تلك النسبة المخصوصة وما ذكره بعض
الادباء من ان المعرفة ما تعرفه ومخاطبك والتكرة ما لا تعرفه وما اجتمعا
عليه من ان الصلة يجب ان تكون معلومة الاثبات للسامع اقول
يفهم من كلام الكشاف الا ان اللام اشارة الى ما يعلمه كل احدي الاثنان
الى مفهوم يعرفه كل واحد وهو مفهوم الجهد ولا يلزم من هذا ان تكون الاشارة
الى ان مدلول اللفظ معهود فان ثبت كل لفظ يعرف للمخاطب معناه تكرة
كانت او تعرفه اشارة الى امر معلوم للمخاطب وقد صرح العلامة في
حاشية المطول بان كل لفظ هو اشارة الى ما ثبت في ذهن المخاطب
ان ذلك اللفظ موضوع له وكلام الكشاف والمصنف اذا حمل على ما هو
الظاهر منها لا يكون مرضيا لان في كلامهما تفسير التعريف بما هو مشترك
بين المعرفة والتكرار ويمكن ان يقال لما كان في اللفظ قطع النظر
عن اللام اشارة الى امر معلوم للمخاطب فاذا حال الدوام عليه دلالة

الى هذا المعنى يكون مناصحا فيجب ان تكون اللام للاشارة الى كونه
معنويا ومعلوميا فيجب حمل عبارة الكشف ومن تبعه على ما ذكرنا
بتقدير الحثية بان يقال معنى التعريف في الجمل الاشارة الى ما يعرفه
كل واحد وما كلام ابن الحاجب مفيد انه يفيد ان زيدا موضوع لمعهود
معين في نفس الامر ولا يفيد ان فيه اشارة الى كونه معهودا وكيف
والمعهود من لفظ زيدا هو الذات المستحضرة المعينة لتلك الذات مع
كونها معينة اي مع العلم بانصافها بالتعيين الاتري ان الابطال
ابنائهم باسماء ولا يقصدون ان اسماءهم موضوعة لذواتهم مع الاشارة
الى كونهم معلومين معهودين والظاهر ان اسر الاشارة يقصد به ان
مخصوصة ولا يقصد به الاشارة الى كونها امر معهودا معلوما واعلم
انه يفهم مما قال الرضي ان المعرفة ما اشير به الى خارج مختص اشارة
وضعية ففقد الخارج لخروج بعض التكرات والمراد بالخارج الخارج
عن ذهن المخاطب لان كل لفظ فهو اشارة الى امر ذهني وموهم وموهم
المعلوم للمخاطب فاذا اشير باللام الى محجة المعنى الحاضرة في ذهن المخاطب
من غير اعتبار حصوله في الخارج كان نكرة وتعرفه يكون لفظيا ويقيد
الاختصاص بخارج الضمائر الرجعة الى نكرة غير مخصوصة فان تلك
الضمائر تكررت وتقييد الاشارة بالوضع يخرج مثل رجل في جاني رجل
اذ عرف المخاطب ان الاشارة في مثله ليست اشارة وضعية فان
قبل يرد عليه ان المعرفة بلام الجنس ليس فيه اشارة الى خارج مختص
بل الى ما في ذهن المخاطب كالجمل في الحمد فلو وان يكون نكرة وما خلا
ما صرح به صاحب الكشف بل القول من ان الجمل بلام الجنس معرفة ولذلك
اي لا يخرج الجمل بلام الجنس عن المعرفة بما ذكرنا من الرضي المعروف
بلام العهد في المعرفة ولا يذكر سائر اقسام الاقضية لانه لا يرد على ما في الجمل

حد المعرفة الضمائر اذ اعادوا الى نكرة مخصوصة والمعرفة بلام العهد وان كان
المعهود نكرة اذ كان مخصوصا فنقول انه قال يبين ما ذكرنا ان قول
المصنف في نحو قولك اشرب الماء واشتر اللحم وقوله تعالى ان ياكله
الذئب ان اللام اشارة الى ما في ذهن المخاطب من ما هيية اللحم والماء
والذئب ليس بشئ لان هذه الفائدة يقوم بها نفس الاسم الجرد وبها عن
اللام فالجمل ان التعريف في مثله لفظي كما ان العلمية في اسامة لفظية
فعلما ما ذكره ان الجمل بلام الجنس نكرة وان ما ذكره من انه معرفة صحيحة
ان كان مرادهم التعريف اللفظي وان قيل ان المعرفة بلام الجنس كالجمل
يشاير الى الماهية الخارجية لوجودها في الخارج المتصفة بكونها
معلومة فتكون معرفة قلنا فكل اسر الجنس كجمل موضوع يشاير به
الى امر خارجي معلوم فلزوم ان يكون معرفة ثم ان مثالا ذكره الجمل بلام
الجنس يمكن ان يقال في الضمائر الرجعة الى التكرات الغير المختصة
فتكون معارف فلا حاجة الى جعلها تكرات فتأمل في هذه المقام
يتضح لك ما يتعلق بالمراد واعلم ان الشريف العلامة صرح بان كون
اللام للجنس اولى من كونه للاستغراق فاستدل عليه بان اختصاص
الجنس سقاده من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا
حاجة في قاربه المقصود الذي يؤثرت الحمد لله تعالى وانساقا عنه غيره
الى ملاحظة الشمول والاحاطة وبسعاد بالقرآن الخارجية بل نقول
على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق البرهان يكون
اقوي من اثباته ابتداء اقول فيه تحت لانه اذا كان اللام للاستغراق
كان اختصاص الجنس بطريق الدليل ايضا لانه يلزم من اختصاص جميع
الافراد اختصاص الجنس غاية الامر ان الاستدلال باختصاص الجنس
على اختصاص الافراد بطريق البرهان لانه استدلال من المثلي على الجزئي

وأما العكس فطريق الاستقراء لا نستدل من الجزئي على الكل ويمكن أن
 يقال في طريق البرهان إما أن حقيقة الحد يقتضي الاختصاص دون
 الطريق الآخر ثم أنه لا يمكن الاستدلال على اختصاص جميع الأفراد
 إلا بعد العلم باختصاصي لا فاستدل هكذا بجميع أفراد الحد مختص به
 تعالى لأن كلامنا شأنا على الجمل الاختياري والشأن على الجمل الاختياري
 مختص بالله تعالى ومما ذكرنا يعلم أن استناد اختيار كون اللام للجنس
 على كونهما للاستغراق إلى ما ذكرنا في من استناده إلى ما ذكره العلامة
 تفرق فإن قلت كيف يصح على مذهبه تخصيص جنس الحمد به تعالى
 قلت صح ذلك بناء على أن أفعالهم الحسنة التي يستحقون بها الحمد
 عندهم إنما هي بتكليف الله تعالى وإقداره عليها فن هذا الوجه يمكن بحل
 ذلك راجعا إليه تعالى أقول فيه بحث فإن الحمد على ما عرفه بتعاق
 بالعبد حقيقة لأنه فاعل الجمل بالاختيار على مذهبه وكون قدرته
 وتكليفه من الفعل من الله تعالى لا ينبغي تعالى الحمد بالعبد حقيقة قال
 صاحب الحواشي وقع في الحواشي الشريفة أن التعريف يقصد به معاني
 عند السامع من حيث هو معين كأنه إشارة إليه بذلك الاعتبار
 وأما التكرار فيقصد بها إلى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها
 تعيينه وإن كان معيناً في نفسه وحيداً لا نقول اللام إذا دخلت
 على سوفاماناً يشار بها إلى حصه معينة من سماء فردا كانت أو
 أفراداً مذكورة تحقيقاً أو تفقداً وتسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي
 وأما أن يشار بها إلى سماء وتسمى لام الجنس فإن قصد المسمى من
 حيث هو كل ذلك التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة تسمى اللام جند
 لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي وإن قصد المسمى من حيث
 ما هو في ضمن الأفراد بقرينة الاحتكاك والجارية عليه الثابتة في ضمنها

فأما

فأما أن يقصد إليه من حيث ما هو في ضمن جميع الأفراد كما في المقام الخطابي
 لعلنا إيهام أن القصد إلى بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح وتسمى
 لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافاً إلى بكرة أو في بعضها كما في
 المقام والاستدلال وتسمى لام العهد الذهني كقولك ادخل السوق
 حيث لا عهد ومؤواه مؤدي التكرار ولذلك يجري عليه أحكامها وفيه بحث
 أما أولاً فلأن الحكم بأن الإشارة بلام العهد إلى فرد من المسمى إشارة إلى
 المسمى وصد من حيث أنه في ضمن الفرد لأنه إشارة إلى الفرد مع أن الحكم يشترط
 كلا الصورتين على الفرد ويسري إليه بحكم ظاهر وأما ثانياً فلأنك كما
 تشير في قولك جاءني رجل والرجل كذا إلى الرجل الموصوف بالخيرية لا إلى
 الرجل مطلقاً والفرق بينهما تحكم وحيد نقول هذا اللام ليست
 للعهد إذ ليست الإشارة بها إلى حصه وليست بلام الجنس إذ القصد
 بها ليس إلى المسمى ولا العهد الذهني ولا الاستغراق إذ القصد بها
 ليس إلى الأفراد فيكون التقسيم المذكور غير حاصر إلا أن يتكلف ويقال
 أراد بقصد المسمى من حيث هو أن يقصد المسمى لا في ضمن الفرد بقرينة المقام
أقول فيه نظراً أما أولاً فلأن الفرق أن الفرد في العهد الخارجي محقق
 متميز عند العقل توجه مذكور فيحسن أن يجعل الإشارة إليه معنى التعريف
 العهدي وأما التعريف في صورة العهد الذهني وكذا الاستغراق فغير معلوم
 مما ذكر فلعل الفرق بينهما كذلك وأما ثانياً فلأن الحكم في قول القائل
 والرجل كذا على حقيقة الرجل ولا نسلم أن الحكم عليه مع وصف الخيرية
 إذ لا حاجة إلى اعتبار وصف الخيرية في الحكم عليه بخلاف جاءني رجل
 والرجل كذا فإنه لا بد من اعتبار وصفه بالخيرية إذ لو لم يعتبر لم نعلم أن
 الحكم المذكور عليه ولو سلم أنه حكم الرجل الموصوف بالخيرية نقول أن
 الوصف مقدر ومثبت بقرينة السابق فتقدرا المظالم أن الرجل الخير

كذا فتكون اللام في الرجل الجاني متفرقة الظاهر على ما اري ان لام الجاني
يذل على ان مدخوله معلوم بوجه وضع المعنى بهذا الوجه ولام العهد
يذل على انه معلوم بوجه اخر اقول ان كان المختار عنده ان لام العهد
الذهبي والاستغراق يذلان على ان مدخوله معلوم بوجه آخر بالضرورة
لما يمكن ما ذكره مفيد في الفرق بينهما وبين لام العهد الخارجي مع ان المقام
مقام الفرق بين الاقسام الاربعة وان كان المختار عنده ان اللام
في القسمين المذكورين يذل على الجاني فقط وكونه في ضمن الفرع مغنوا
من القرينة واما لام العهد فهو يذل بنفسها على ان الجاني معلوم بوجه
اخر اري بوجه كونه في ضمن فرد معين وهذا المعنى هو الظاهر من كلامه
فهو بعينه مودي كلام العلامة **قوله** والتعريف فيه الجاني الي قوله
او للاستغراق اذ الحمد في الحقيقة كله له ظاهر هذه العبارة يذل
على ان حمل اللام على الجاني والاستغراق متساويان وقد صرح
صاحب الكشف بان اللام الجاني والحمد على الاستغراق وهو عرفت
ان ما قاله ما لا ولي ولا يخفى ان قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له
يصلح دليلا على الجاني والاستغراق **قوله** اذ ما من خير الا وهو عليه
بواسطة وبغير واسطة قل بل هو مولى بغير واسطة مطلقا اذ ما
لفاعل المستقل في جميع افعاله من غير احتياج الي واسطة قلنا
المراد من الواسطة ما يصل اليه النعمة او لانه تنقل منه الي غيره وليس
المراد الواسطة في التأثير اي ما يتوقف التأثير عليه حتى يلزم ما ذكر
وهنا كلام اخر يعرف بالتام **قوله** وفيه اشعار بالظاهر ان معناه
ان في اختصاص جميع المحامد به تعالى اشعار بانها تعالى متصفة بما
ذكره وفيه شيان احدهما انه لا حاجة في ذلك الي اختصاص جميع
المحامد به تعالى بل تعالى الحمد به يذل على ذلك والثاني ان الاحسن

١٢

ان يقال وهو يستلزم كونه تعالى متصفا بالصفات المذكورة وانما كان
مستلزما قلنا من ان الحمد لا يتعلق الا بالفاعل المختار وهو لا بد ان
يكون حيا عالما قاه وارثا ويمكن ان يقال في دفع الاول مراده ان فيه
استغارا بكونه تعالى حيا قاه واعلى كل شيء مريدا عالما به اي بالكل لان من له
جميع المحامد فهو موجد كل نعمة وكال ومن كان كذلك وجب ان يكون
متصفا بما ذكر **قوله** تنزيل الى اخره يعني ان هذا البحر من الاتباع
بحري في كلمة واحدة بناء على ان حرفين متصلين من كلمة صار من شدة
الاتصال حكمهما واحدا فيجري على احدهما حكم الاخر فيكون اجزا هذا
الحكم في كلمتين بناء على جعلهما بمنزلة كلمة واحدة وعبرة المصنف
احسن من عبارة الكشاف حيث قال قر الحسن البصري الحمد لله بكسر
الدال لاتباعها اللام وقرأ ابراهيم بن ابي عبدة الحمد لله بضم اللام لاتباعها
الدال والذي جسرهما على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحدة تنزيل
الكلمتين منزلة كلمة وانما قلنا انهما احسن لاسعار عبارة الكشاف
بان في التماسات من متابعة احكام اللغة والسلف متبرون عن ذلك
وشرح به الشريفي العلامة وغيره من المحققين **قوله** الرب في الاصل
معنى التربية الى اخره قال صاحب الحواشي يمكن ان يجعل الرب ههنا
من التربية ويمكن ان يجعل معنى المالك وكل وجه مرجح ويمكن الحمل
عليهما عند من جوز مثل ذلك فان حمل على الاول افاد قوله مالك يوم
الدين معنى جديدا بخلاف ما اذ حمل على الثاني فان مالك العالمين
مشمول على مالك يوم الدين وان حمل على الثاني كان تخصيصا بعد تعميم
فيفيد زيادة الاهتمام بتلك الصفة ومضى كونه تعالى مالك يوم الدين
وعبرة المصنف تحتمل الوجهين واختار صاحب الكشاف الثاني نظرا
الى قوة الاهتمام وقد نقل في هذا المقام ان الرب من التربية وفي قوله

ما غرك ربك الكبر الذي خلقك فسواك فعد لك في سورة مائتا
 ربك ان من له شرب من البلاغة لا يخفي عليه ان اجزاء هذه الاوصاف
 للاشارة الى ان الرب مسجع لهذه الصفات **قوله** فيه نظر لانه اراد
 ان اجزاء هذه الاوصاف على الرب اي الله تعالى مسجع لهذه الصفات
 فهذا لا يخفى عن له شرب من البلاغة بل كل من يعلم الكلام يعلم من هذه
 الصفات انه تعالى يصنفها وان اراد ان لا يشار الى ان معنى الرب
 يعني ان يكون الموصوف جامعا لهذه الصفات فهذا ممنوع بل الظاهر
 من اجزاء الصفات المذكورة ان ليس في لفظ الرب اشعار بذلك والا
 لم يحج الى اجزائها وفيه ما فيه **قوله** وصف به للبالغة يمكن ان
 يقال انه وصف بحسب الظاهر والتقدير ذو اربعة العالمين لان المصدر
 لا يحمل على الذات حمل المواطاة فان قيل لا قدرت هذا التفت المباعدة
 المقصودة قلت هذا المثل لا كان بحسب الظاهر حمل المصدر مواطاة
 افاد المباعدة وان كان ذو اعتدراكا قالوا على مراتب التشبيه في المباعدة
 حذف وجهه اذ انه فقط اذ مع حذف المشبه وذلك لان القوة اما
 بجوم وجه الشبه من حيث الظاهر او باجزاء المشبه به على المشبه به
 ما نظر الى الظاهر كذا في المطول وغيره لكن نقل في باب المجاز العقلي عن الشيخ
 عبد الفتاح قوله الشاعر غامبي اقبال واه بار من المجاز العقلي فان الشاعر
 لم ير بالاقبال والادبار غير معنا مما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز
 في ان جعلها كثيرة ما قبله وتذكر كانهما تجسمت من الاقبال والادبار
 وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانا يذكرانه
 منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار فسدنا الشعر على انفسنا
 وحزنا الى شي معقول وكلام عامي مرذول انتهى وهذا يدل على جواز
 ان يبقى الرب على المعنى المصدري من غير فقد يرش فليتام **قوله**

الامتداد

الامتداد يعني ان الرب يطلق من غير قيد الاضافة الاعلى الله تعالى غامبا
 والحلافة على غيره فانه كما صرح به العلامة التفتازاني والسريفة الامتدادا
 تعالى رب كل شيء فان عدم الاضافة الى المربوب المخصوص للاشعار بعدم اختصاص
 كونه ربا لشيء دون شيء كما لو اقي حذف المفعول انه للاشعار بما للعدم وذهاب
 السامع كل مذهب واعلم انه علم ما ذكر انه يجوز اطلاق الرب مقبدا على غيره الله
 تعالى وقار الطيبي ربه عار واه الشيخان البخاري ومسلم عن ابي هريرة روى
 لا يقل احدكم الحمم ربك ارض ربك اسق ربك ولا يقل احدكم ربى ولا يقل
 سيدي وقولاي واما قول يوسف عليه السلام فهو ملحق بقوله تعالى تجوز الله
 سبحانه في الاختصاص زمانه انتهى **واجب** بان ما ورد في الحديث دليل على المنع
 الشرعي والكلام في الاطلاق اللغوي بما انه يمكن ان يقال ورد الشرعي في
 موضع توهم كونه عاما قبل اما الاول فضعيف لانه في الجاهلية اطلق على غيره
 مطلقا واللغة لا تأتي عن ذلك فالكلام في الاطلاقات الدينية واما
 الثاني فالجواز شرعي امثال هذه التاويلات من غير التثبت بنسب آخر من عدم
 المباعدة بمناجاة المخصوص اقول يمكن ان يقال انه في اللغة لا يطلق على
 غيره تعالى مطلقا الا نادرا وهو المراد كما علم من كلام الصحاح وتصرح العلامة
 التفتازاني واما التاويل المذكور فالباعث عليه ما وقع في كلام يوسف ارجع
 الى ربك فان شرع من قبلنا شرع لنا الا اذا اوردنا يقطع بالتحالف واعلم
 ان ما قلنا احتمالا لكن ظاهرا الحديث المنع فالعمل به اولى **قوله**
 قال السريفة العلامة واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله وسعده جاز
 تعينه بالاضافة كما في قولك رب الارباب وجاز اطلاقه كما في قوله
 ارباب منقرضون اقول عبارة تدل على ان الارباب في قوله رب الارباب
 مقبدا بالاضافة اذ المضاف اليه قيد المضاف لامتيقده الا ان يرد
 من التعيين بالاضافة كونه مضافا اليه وقا لصاحب الحواشي لما كان يحتمل

الرب في الأصل غير مختص به تعالى في جميع بالمعنى العام على الابواب ثم عرض له
ان يختص به تعالى وكان الجمعية متقدمة على التخصيص **قوله** هذا تكلف
مستغنى عنه بل منظور فيه والاولى ان يقال ان اختصاص الرب به تعالى
مشروط بما اذا كان باقيا على صيغة الافرادي واما في ضمن صيغة الجمع فيجوز
اطلاقه على غيره ايضا **قوله** العالم اسم لما يعلم به وهو كل ما سواه من الجواهر
والاعراض التي قوله اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والتقليد قال صاحب
الكشاف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والتقليد وقيل كل ما علم به
الخالق من الاحياء والاعراض ولا يخفى ان هذا ان يدل على ان المعنى الرابع
هو الاول على عكس عبارة المصنف وما ذهب اليه المصنف اذ في التعبير قال
الشريف العلامة بعد ان ذكر ان العالم اسم يطلق على كل جنس من اجناس
ما يعلم به الخالق لا على كل فرد منهم لا يقال اذا لم يطلق على فرد الجنس المسمى
به كما مر فاذا عرف باللام امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ
المفرد انما يستغرق افرادا يطلق على كل منها وكذا اذا جمع وعرف لم يتناول
الا الاجناس التي يطلق عليها دون افرادها لا يقال قول لما كان العالم
مطلقا على الجنس باسمه نزل منزلة الجمع فان الجمع اذا عرف استغرق احاد
مفرده وان لم تكن صا دقة عليه **قوله** لا نسلم ان العالم لم يطلق على
فرد من افراد الجنس المسمى به بل صرح بعض العلماء بجواز الاطلاق وعبارة
الكشاف لا تدل على المنع من الاطلاق بل تستلزم الجواز فان قوله العالم
اسم لذوي العلم من الملائكة والتقليد ليس المراد منه انه موضوع لذوي
علم مما ذكر فيجب اطلاقه على كل واحد وكذا قوله كل ما يعلم به الخالق اذا الظاهر
ان المراد بكل فرد ما يعلم به الخالق واما قوله ليس كل جنس محاسني به فمراده
افراد كل جنس كما صرح به الشريف العلامة قال صاحب الصحاح العالم الخلق
وهذا يدل على ان كل خلق اي مخلوق عا لم يوجد ما ذكرناه مما يبيح في الكتاب

من ان كل واحد من الناس عالم **قوله** كل ما سواه من الجواهر والاعراض هذا
التبيين للاحراج صفاته تعالى فانها مما سوى الله تعالى في ذاتها مع انها
ليست اخلية في العالم ويمكن ان يقال المراد ما سوى ذاته وصفاته فقوله
من الجواهر والاعراض مجرد بيان ذلك ان تقول الامور الحاصلة في الازهار
والاخلية فيما سوى الله تعالى في مع انها ليست بجواهر ولا اعراض لانها وصفات
للموجود في الاعيان والجواب ان المراد من العالم موجود سوى ذاته تعالى
وصفاته والامور العقلية ليست بموجودة اصلا عند اكثر المتكلمين واما
الفاعل بالوجود الذهني فلعله جعلها من الاعراض فتأمل **قوله** فانها
لا يمكن ان يكون في الجواهر والاعراض باعتبار الرجوع الى كل منهما
من غير ملاحظة لفظ الكل والافلاظ المذكور ليرجع الى كل ما سواه
او التثنية ليرجع الى الجواهر والاعراض اقول فيه نظر ويمكن ان يقال
ان يرجع الى الامور المذكورة باعتبار ان الجواهر والاعراض امور مستعدة
قوله وهي مفقورة الى المتيقن حال بقاها هذا رد على من قال ان الممكن
لا يحتاج الى الفاعل الا لحدوثه فاذا احدثت تحصل له الاستقناء وتوضيحه
ان يقال لما كان تعالى رب العالمين اي مستصفا بانه رب ما انصف بصفته
العالمية فالظاهر انه ما دام هذه الصفة باقية لشي كان الله تعالى في ربا
له لكن العالم ما دام موجودا لا ينفك عن صفة العالمية فلا ينفك من الاحياء
وكيف لا يحتاج والعالم في اي زمان من الازمنة ليس وجوده من ذاته
فيكون من غيره سواء حال الحدوث او بعده ولو اقتضى ذات الممكن البقاء
لكان باقيا دائما فان قيل ذاته تقتضي البقاء ما لم يرد الفاعل المختار
عدمه فاذا اراد عدمه لعدم قلنا فيكون الوجود اذ في بالمكن من عدم
وقد ثبت خلافه في موضعه **قوله** انما لا يبدى ابراهيم في هذا الموضع
قبل هذه الاشياء الممكنة التي هي اثارا لواجب تدل على وجوده اي لواجب

تعالى دلالة وجود الاثر على وجود الموتر الذي هو بدهي اولى يدركه العلوم
والصبيان كما قال الاعرابي اضمأ ذات ابراج وارض ذات فجاج لاندل
على الملك القدسي قوله لا نسلم ان دلالة الاثر على الموتر وكذا وجوده
بدهي بل نظري فانه يستدل بامكان الاثر على وجود الموتر وان سلمنا
ان الاثر يدل على الموتر لانه بدهي اولية فلا نسلم انه يدل على وجود
الواجب بالاولية بل يحتاج اثبات الواجب الى ابطال الدور والتسلسل
كما بين في موضعهم **قوله** ولذلك سوي بين النظر فيهما التي بين العالم
الكبير والعالم الصغير وتسوية النظرية مثل قوله تعالى سترهم ياتنا
في الافاق وفي انفسهم **قوله** الباقيات ملك وهو المختار ان قيل
اذا كان هو المختار فلم ورد ماله الملك ولم يرد ملك الملك **قلت**
لان من كان ماله الملك اي السلطنة والحكم فلا بد ان يكون ملكا فاعلم
من كونه ماله الملك كونه ملكا مع شيء اخر وهو كونه ماله ليعطي الملك
لمن اراد ويترج من اراد قيل له نعم انه اختياريا فلا يدخله فيها
مؤمن من الله تعالى وانما قال صاحب الكشاف ذلك هنا على اعتقاده
الفاسد من انهم اخذوا ذلك بحسب اداسهم وطبائعهم في العربية
وتبعه غيره اقول عرض صاحب الكشاف ومن تبعه من كون الملك
مختارا ان قرأه ملك او لم يقرأه ماله للدلالة التي ذكرها وانه
كان كل من قرأه من منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق المتواتر
ولا يخفى ان ما ذكره يصح ان يكون مرعا لقراءة ملك على ماله وليس
بناء على اعتقاد فاسد وهو ان القراءة مبناها على الراي والطبع دون
الرواية **قوله** ولما فيه من التعظيم قائل الشريفة العلامة لان ما تحت
حيطة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت حيطة المالك من حيث انه
مالك فان الشخص بوصف بالمالكية نظرا الى اقل قليل ولا بوصف بالملك

الانظر

الانظر الى اكثر كثير وايضا الملك اقدر على ما يريد من متصرفاته واكثر تصرفا
فيها وسياسة لها واخوي استيلا عليها من المالك في مملوكاته ولا
يقدر في الاول ان يقال ماله الدواب والانعام ولا يقال ملكها
اذ ليس ذلك لان احاطته قاصرة بل من حيث ان الملك يضاف عرفا الى
ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي واعتبر من صاحب الحيوان بان اراد
يقوله الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه الامر والنهي حصر اضافته الى
القابل للامر والنهي فهو غير مسلم اذ كثيرا ما يضاف الى المدينة وهي غير
قابلة لها وان لم يرد الحصر لا يكون ذلك ما نعام من جهة اضافته الى الدواب
والانعام وقد جعله ما نعامه اقول مراد العلامة انه لا يضاف الملك
الا الى القابل للامر والنهي لفظا او تقدير او ملك الدواب ممنوع
عرفا اذ الرفيد رشي يكون متصفا باليد قابلا للامر والنهي وانما اذا
قد ربان يقال تقديره ملك اصحاب الدواب فلم يكن في الحقيقة اضافته
الملك الى الدواب والانعام وكذا املاك المدينة مقدر على اهل الله
ضيق الاعتراض **قوله** وملك بلفظ الفعل احتمل ان يكون حالا
من ضمير الرب وان يكون محالة استينافية كانه قيل ما وصف رب
العالمين فقيل ملك يوم الدين فليس ملكه مقصورا على الدنيا بل الاخرة
والاولى **قوله** المالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف شاء الى
آخره لك ان تقول بلزم على هذا ان يكون ماله يوم الدين ابلغ في
الطغيان لانه معناه المتصرف في مملوكاته كيف شاء والمالك هو المتصرف
بالامر والنهي والاول ينفذ التصرف مطلقا والثاني ينفذ تصرفا خاصا
وهو الامر والنهي وتفسير المالك بما ذكر غير مذكور في الكشاف بل هو
من ذواته المصنف والذي ذكره الكشاف ينفذ عكس ما ذكره المصنف
فانه قال المالك بالضم يعم الملك بالفتح شخص وتوجيهه انه الملك اكثر

نصرف في ملكه وسياسه لها واقوي استيلا عليها من المالك سبة
 مملوكاته ولا يقدح فيه ان المالك له التصرف بما يملكه بالبيع والامالة
 وليس للملك في رعاياه لان الكلام في الموضوع اللغوي ومنعه عن
 بعض التصرفات امر فقهي هذا هو المفهوم من كلام الشريف العلامة
 والجواب عن الايراد المذكور بان المراد من المالك والمالك المعنى اللغوي
 وكما ان المالك له التصرف في مملوكاته كيف يشاء بحسب الوضع اللغوي
 ومنعه عن بعض التصرفات امر شرعي كذلك الملك له التصرف في
 رعاياه كيف يشاء ومنعه عن بعض التصرفات امر فقهي فيه نظر **قوله**
 كما تدبر تدان اي كما تفعل تخزي والتعبير عن تفعل بتدبر المشاكسة
 وهكذا تدانهم كما تدانوا اي جزيناهم بما فعلوا **قوله** اضاف اسم
 الفاعل الى اخره انما اشتغل بحكم اضافة اسم الفاعل ولم يلتفت الى
 اضافة ملك اذ لا شبهة في ان اضافة ملك الى اليوم وليس بلفظة
 اذ الصفة المشبهة لا تعمل النصب اضلا في مضافه الى غير مفعولها
 فتكون الاضافة معنوية لا لفظية هذا هو المفهوم من كلام الشريف
 العلامة **اقول** فان قلت الصفة المشبهة قد تنجي ما بعدها منصوبا
 فلا يصح قوله الصفة المشبهة لا تعمل النصب اضلا قلنا قد تجاب عنه
 بان منسوب لشبهه بالمفعول فتقول لعمري ان الصفة لا تعمل النصب
 اي لا تعمل في المفعول به حقيقة ولا اتساعا واما شبهه ما ذكر بعده
 بالمفعول فينصبه وكذا اذ جعل تمثيل اللفظ الاضافة اللفظية هو
 اضافة الصفة الى فاعلها او الى ما هو مفعول به وفيه نظر اذ هو خلا
 المفهوم من كلامهم فليتام **قوله** على الاتساع في الظرف لا
 يعتد في وينصب نصب المفعول به او يضاف اليه على وتبرته كما لك يؤ
 الذين وسار في الليلة حيث جعل اليوم مملوكا واليلة مسروقة فان قيل

هذا ايضا في ما ذكره هو قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين لثلاثة
 على تقدير في وقد صرح صاحب لكتاف بلفظة في حيث قال مالك الامور
 كلها في يوم الدين قلت غرضه ان المقصود الاصل ذلك وان كان معناه
 الظاهر لا يعتد به لفظية في **قوله** واجزأه بحري المفعول به ليس المراد
 انه مفعول به من حيث الاعراب بل من حيث المعنى فلا يرد ان اضافته لفظية
 بدليل ان المالك مضاف الى مفعوله **قوله** ومعناه ملك الامور يوم
 الدين على طريقة ونادي اصحاب الجنة اوله الملك في هذا اليوم على سبيل
 الاستمرار الى اخره يعني ان كون الاضافة حقيقية مفيدة لكون مالك يوم
 الدين صفة متعالي ما لاجل ان اسم الفاعل يعني الماضي ادعاء وحكما
 فلا يعمل النصب على ما قرر في موضع من ان اسم الفاعل اذا كان معني
 الماضي حقيقة او ادعاء لا يعمل النصب واما لا جركونه للاستمرار ولا
 يخص بزمان دون زمان فلا يعمل ايضا واما لم يعمل اسم الفاعل الذي
 يكون ماضيا ادعاء وان كان مستقبلا حقيقة لان ادعاء معني اسم
 الفاعل الذي هو معنى المستقبل انما هو لاقتضاء المقام ورعاية المقام
 اولى واهم من رعاية اصل الوضع لان البلاغة رعاية المقام كما قالوا في
 تقديم المجد على الله وان كان اسم الله حقه التقديم نظر الى ذاته
 واما اذ دل على الاستمرار فلان الاستمرار على المعنى والاستقبال
 فاذا اعتبره لانه على المعنى لا يكون عاملا اذا اعتبره لانه على الاستقبال
 يكون عاملا وكل واحد من الاعتبارين يعين باعتبار المقام وقرينه الاصل
 هذا لانهم من كلام الشريف العلامة اقول فان قلت ان كان المقام متعليا
 لرعاية جانب الاستقبال فما السبب في جعل اسم الفاعل لا للاستمرار ثم
 اعتبار معني الاستقبال ولم يجعل ولا معني الاستقبال **قلت**
 فائدة ثبوت مبدأ الاشتقاق واما الموصوف واعلم ان جميع ما ذكره

فيجعل مالك يوم الدين معرفة لجعله مصفة للمعرفة وانما اذا جعل بدلا
فلا حاجة الى ما ذكره اذ التحقيق ان النكرة قد تكون بدلا من المعرفة من
غير الخت كما حققه الرضى والخان بقاى لوجعل بدلا لكان المقصود ان الحمد
لما لك يوم الدين لان الغرض ان الحمد لله باعتبار الصفات السابقة ايضا
والحال ان المحل مقصود بالذات **قوله** وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة
والمعنى يوم جزا الدين لا يخفى انه مناسب لتفسير الدين بالطاعة لا بالشريعة
فالمعنى على تفسير الدين بالشريعة خالفه يوم الشريعة لى يوم جزا احكامها
قوله وتخصيص اليوم بالامانة اما لتعظيمه او لتفريده تعالى بنفوذ الامر
فيه لا يخفى انه لو قيل مالك الامور يوم الدين لا فاداة التعظيم وتكون تعالى
مالك للاخوة كلها او لتفريده بنفاذ الامر فيه ويكون مستغنيا عن تكلف
الاتساع كمن يقول الاختصار والمبالغة والاستدلال فاما ان كان صاحب
الحوائج لك ان تقول خصص اليوم بالامانة ليعتد انه مالك جميع الامور
المواقعة فيه اذ مالكية اليوم دليل على مالكية ما فيه اقول هذا ما اخذ من كلام
الشريف العلامة فانه قال ان تلك الزمان كمالك المحل يستلزم ممالك
ما فيه وفيه نظر اما اولا فلانا نقول المقصود بمالكية الزمان مالكية
ما فيه ولهذا قالوا ان معنى مالك يوم الدين مالك الامور يوم الدين
فلا وجه للاستدلال والاستلزام المذكورين وقد يقال انه لما ذكر ان
مالك اليوم توسعا كما مر من هذا الاستلزام ولا ينافي ذلك كون المقصود
الاصلي انه مالك الامور في ذلك اليوم وتوهم ان معنى مالك يوم الدين
الى اخره معناه انه ملك المقصود الاصلي منه واما ما ينافي فلانا لا نسلم
ان تملك المحل يستلزم تملك ما فيه وكذا قال الفقهاء ان الاقرار بان
هذا الصندوق مثلا فلان لا يكون اقرارا بما في الصندوق ويمكن ان يقال
مراد العلامة يستلزم تملك جميع ما يحدث اصله فيه والحال ان الامور

الواقعة

الواقعة في ذلك حادثة فيستلزم تملك اليوم تملك ما يحدث فيه كما ان
تملك المحل كذلك **قوله** الشريف العلامة ان الامانة بمعنى اللام
ولم يعتد المصنف بمعنى في وان كانت راضة لمونة الاتساع وما يتبعه من
الاشكال اما لان اجرا الطرف مجرى المفعول به قد تحقق في الضمائر مبالغة
و صور الامانة لما احتملت وجهين كانت محمولة على ما تحقق فلا اضافة
عنده بمعنى في واما لان الاتساع يستلزم خفامة المعنى فكان عندنا
البيان بالاعتبار اولى لقوله محتمل ان يكون المراد تخفيف الضمائر ليدل
مر و قال صاحب الحوائج لعل وجه ارتكاب الاتساع وعدم جعل الامانة
بمعنى في ههنا اذ اتسع وجعل اليوم مفعولا به لعل الكلام على ان الله
تعالى مالك لجميع الامور في اليوم المذكور بناء على ان تملك الزمان يستلزم
تملك جميع ما فيه عرفا واذا جعل الامانة بمعنى في بدلا على انه مالك في
اليوم المذكور ويصدق ذلك بان يكون مالكا لامر ما فيه فيكون عدو
اعتداه المصنف بمعنى ههنا لذلك لا بواسطة انه غير قابل به **قوله**
ما ذكره صاحب الحوائج ما في الحقيقة بيان للاحتمال الاخير الذي
العلامة فان من وجوه استلزام الاتساع للتخفيف ضماخى فيه انه يعني
تلك جميع الامور المنظمة فيه بالوجه المذكور **قوله** من كونه موجعا للعالمين
ربا لهم ولو قال المصنف من كونه ربا لهم بانجادهم او لاوكليهم فانها
لطان اولى كما قال الشريف العلامة انه تعالى يتصرف في الاشياء ويترها
اي يرضيها في مراح الكمال على مقتضى غايته بافانته الوجود واعدا
اسباب الكمال **قوله** منعنا عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها بينهم
منذ ان التولية منحصره فيه تعالى وهو خلاف ما ذكره المصنف ويمكن ان
يقال مراده ان اطلاق الرب على غيره مقتضى تجاوز الحقيقة والاولى ان
يقال مراده ان اطلاق الرب على غيره ان الرب بالخلق على غيره تعالى بمعنى

المالك **قوله** لا يستحق في الحقيقة سواء إلى آخره فيه بحث لنا أولا فلان
المجدى والثاني على الجبل الاختياري على قصد التعظيم والجبل الاختياري اعم
من ان يكون اختياريا بحسب الاجداد او بحسب الكسب فيصحب ان يتعلق المجد
بغيره تعالى ويمكن ان يحجب بان المبدأ من الاختياري ما يكون بحسب الاجداد
فصره عن الظاهر بلاد اع في قوة الخطا واما ثانيا فلان قوله ترتب الحكم
إلى آخره يدل على ان الانصاف بالصفات المذكورة على المبدأ لا يدل على
اختصاصه المبدأ فذكر فلا يفيد كون ما سواه تعالى غير مستحق له **قوله** لا يحجب
انه لما كان بعض الاوصاف المذكورة وهو الثاني والثالث فقيدا لكونه
تعالى معطيا للنعمة كلها فلا يحصل من غيره باختياره شيء فيدل على ان لا يحجب
المجد غيره وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون لترتيب الحكم على باقي الاوصاف
دخل في حصر المجد عليه تعالى بل يكفي فيه كونه معطيا لجميع النعم **قوله** اول الاستحار
فان قبل الاول ان يقول وللاستحار بالواو فان في الجمل الاوصاف
المذكورة على الله تعالى الدلالة والاستحار معا قلنا اراد اول الاستحار
بان كلامه الدلالة والاستحار بركة مستقلة للاجر **قوله** فالوصف
الاول في آخره ان نقول الثاني والثالث ايضا بيان ما هو موجب
للمجد والحواس **قوله** ان غرض المصنف انما وان كانا كذلك لكن ذكرهما ليس
لبيان المذكور لانه فهم من الوصف الاول وهما نظر انما اولاد فلان
قال اولاد ان مجموع الاوصاف للدلالة على انه الحقيقي بالمبدأ إلى آخره
فبيان موجب المجد وهذا الكلام اعني قوله فالوصف الاول في آخره
يدل على ان هذا الوصف فقط لبيان موجب المجد واما ثانيا فلان مجرد
الوصف الاول ليس موجب المجد اذا لموجب له ما يصدر عن الظاهر المختار
لكن الاختيار كما صرح به مفهوم من الثاني والثالث ويمكن الجواب على الاول
بانه لم يصرح ولا على بيان موجب بل اضاف اليه اختصاص المجد به تعالى

دفع

وعن الثاني بان المبدأ من الموجب ذات ما هو موجب للمجد ولا يحجب ان يراد العالم
كذلك والاختيار المستفاد من الثاني والثالث شرط كونه موجبا تاما له
والى ما ذكرنا اشار بقوله حتى يستحق المجد تامل **قوله** ليس يصدر عنه لا باجبا
بالذات هذا الاعتزاز عن مذهب الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان صدور
الاشياء باقتضاها الذات لا بالارادة والاختيار فان قيل مذهبهم ان
الصادر من الله تعالى ليس الاشي واحده هو العقل الاول فيكون وجوده تاما
ليس منه تعالى عندهم فيكون في الصفة الاولى اشارة الى رد مذهبهم
ايضا فلم يصرح له قلت هذا الذي ذكرته نسبة اليهم من التحقيق مذهبهم
واما المحققون فصرحوا بان الله تعالى يوجد كل شيء ومريده لكن الاجداد
في غير العقل الاول بالواسطة فهو في الحقيقة فاعل المثل ولذا الماشع
عليهم ابو البركات البغدادي بان دليلهم وهو ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد لا يدل على انه ليس فاعلام مستقلا للمثل ولا يدل على انه
تعالى ليس فاعل له فلم نقوا فاعلم عليه للمثل احباب أهل التحقيق بان
مذهبهم ليس ما فهموه هذا المشنع وانما مذهبهم ان صدور المثل من الله
تعالى وان كان الاكثر بواسطة الشروط والاسباب **قوله** او وجوب
عليه قضية لسوا بق الاعمال الظاهر ان هذا اشارة الى رد مذهب
المعتزلة فانهم ذهبوا الى وجوب ثواب المطيع لمقتضى الطاعة وقضيه
انه لا يلزم من كونه تعالى رحمانا رحيمانا ان لا يحجب عليه شيء حتى يلزم رد
مذهبهم نعم اذ اثبت ان كل ما صدر عنه فعلا في بطريق التفصيل من غير
وجوب ثبت بطلان مذهبهم والاولى حذف الفيد المذكور وهو قوله
قضية الى آخره اذ ليس وجوب كل نعمة صادرة من الله تعالى قضية لسوا بق
الاعمال عندهم وانما مقتضى كلامهم حصول ذلك في المعنى كالثواب وقد
صدر منه تعالى الرحمة والالطف من غير سابقة عمل كعبته الانبياء فانها

رتبة الخلق من غير سابق عمل وخلق الصلح للعبد فانه كذلك ايضا فاما كل
 واعلم ان قوله قضية مفعول مطلق بمعنى الاقتصار واصل التركيب هكذا يقتضي
 الوجوب عليه سوابق الاعمال اقتضاها حذف الفعل والفاعل والمفعول
 فبقي المفعول المطلق ثم بين الفاعل بعدة بحرف الجر فصار ما ذكر وجده
 صار الفعل واجبا لحذف لان القاعدة انه اذا بين الفاعل والمفعول
 بعد المفعول المطلق ظرف الجرا وبالاضافة يجب حذف الفعل كما ذكره
 الرضي **قوله** والرابع لتحقيق الاختصاص فان قيل رب العالمين ايضا
 مختص به تعالى لا يقبل الفكرة فيه قلنا يجوز ان يتوهم من قوله رب العالمين
 انه رب بعض العالمين فلا يكون مختصا بخلاف ما لك يوم الدين فانه
 لا يتوهم الشك فيه اصلا **قوله** ثم انه لما ذكر الحقيق بلحاذا الى اجزه ليكون
 اذ لم على الاختصاص في العبادة والاستعانة فان الخطاب مشعر بان
 المخاطب كان خاصا بشخصه بخلاف ما اذا ذكر بصيغة الغائب فانه يرجع
 الى ما هو معلوم بالصفات وان كان لا يحتمل الشك في الواقع لكن يحتملها
 في فرض العقل وليس فيه الاستعانة المذكور فالخطاب اذ لم على الاختصاص
 ولذا افاد وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والخصية صورا
 وقال الشريف العلامة انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه
 سياق الكلام بظايره لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة
 به لاجل انصافه بتلك الصفات المجردة عليه وتميزه بها عن غيره لان
 ذلك الصيرور اجمع الى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة او صافه
 وان كان مستغفرا فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه تسببه عرفا
 فاذا قيل اياه نعبد بدل اياه فقد ترك الغائب بواسطة او صافه
 المذكورة التي اوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كما تبدل خطا غيبته
 بجلا حصوه منزلة المخاطب في التميز والظهور ثم اطلق عليه ما هو موضوع

للمخاطب

للمخاطب في اطلاقه ملاحظة عليه لتلك الصفات فصار الحكم مرتبا على
 الوصف المناسب كانه قيل اياه الموصوف المتميز بهذه الاوصاف فخصك
 بالعبادة والاستعانة فيفهم منه عرفا ان العبادة والاستعانة لتمييزه
 بتلك الصفات وقال صاحب الحواشي فيه بحث اذ لا نسلم انه لو قيل
 اياه نعبد واياه نستعين لم يكن فيه دلالة على ان العبادة والاستعانة
 لاجل تلك الاوصاف قوله لان ذلك الصيرور اجمع الى ذاته فالحكم يتعلق
 بذاته قلنا مسلم لكن لا يلزم من ذلك تفرعه عليه قوله فلا يفهم منه
 عرفا وانما يلزم ذلك لو لم توصف الذات بالصفات المذكورة اما اذا
 وصفت بها كان من باب تعليق الحكم بالوصف المناسب كما في قولك
 كل رجل عالم يستحق ان يكوم فان هذا الكلام يستعمل استحقاق الاكرام
 بواسطة العلم وان كان مرجع الصيرور الى رجل والحكم يتعلق به اقوله
 لا يخفى انه اذا رجع الصيرور الى مجرد الذات كما هو مقتضى اصل وضعه لا يكون
 في الصيرور اشعار بعلمية الاوصاف بخلاف اياه نعبد فان لفظ اياه
 يستعمل في الخطاب تعالى في حكم الشاهد ولا يصير كذلك الا لاجل
 الاطلاع على اوصافه ففهم اعتبار الاوصاف وبجهد انصاف الذات
 بتلك الصفات لا يستلزم ان يكون في اياه نعبد اشعار بعلمية
 الوصف واما التمثيل بقوله كل رجل عالم يستحق ان يكوم فاشعاره المذكور
 لاجل ان استحقاق الاكرام للرجل العالم ولو لم يكن للعالم دخل في استحقاق
 الاكرام لم تكن ذكره لغوا بخلاف ما نحن فيه فان ذكر الاوصاف المذكورة
 اشعارا بعلمية الاستحقاق الحمد نعم لو قيل ان الصيرور اجمع الى ذاته
 تعالى مع اعتبار انصافه بالصفات المذكورة بقرينة المقام لمكان فيه
 اشعار بما ذكره كلفه خلاف اصل وضعه **قوله** ثم قل ما هو منتها امره
 الى اجزه فما صاحب الحواشي انت خير بان غاية ما يستدل على الخطاب بان

يكون المتكلم مسمع من المخاطب أي بحيث يسمع المخاطب صوته ولا يستدعي أن
 يرى المتكلم المخاطب سيما إذا كان غير جسم أو جسماني ففي قوله ثم قضي عما
 مؤمنته في مره نظر أقول هذا النظر لا يرد على ما قصد المصنف إذ غرضه
 من قوله يصبر من أهل المشاهدة خبره عيانا أنه يصبر في حكم أهل
 المشاهدة فكانه يشاهده بقوة ظهوره بسبب التأمل في وصفه الباطني
 الخصوصية به تعالى وهذا ظاهر في ما قلنا الإشارة بقوله صلى الله
 عليه وسلم الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه **قوله** اللهم اجعلنا من
 الواصلين للعين دون السامعين للآثر أي الخبر فليس الخبر كالغاية
 كما قاله عليه السلام أي الخبر عن الشيء ليس كغايته في إفادة العلم به
 بل المعاينة أقوى لأن المعاينة توجب العلم بما هو يوصف بها الأخبا
 واعلم أن الوصول إلى العاين بالمشاهدة العقلية التي في حكم المشاهدة
 بالحس في الظهور وذلك يتجلى الحق بطريق يعرفه العارف الكامل
 الواصل جعلنا الله منهم **قوله** نظرت له وتنشيط السامع غير عبارة
 الكشاف حيث قال لا الكلام إذ النقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك
 أحسن نظرية لنشاط السامع وعبارة المصنف أحسن فأنما أشتمل
 على شيتين أحدهما نظرية الكلام وهو موجب لنشاط المتكلم فإن المتكلم
 يلبث بالتفنن في الكلام كما لا يخفى فنظرت الكلام مستلزمة لفائدة
 غير تنشيط السامع وبني الترادف المتكلم وفي عبارة المصنف دلالة
 على تعابرهما بخلاف عبارة الكشاف **قوله** حتى إذا كنتم في الغدك
 وجرت بهم برح طيبة ففي هذه الآية عدول من الخطاب إلى الغيبة
 وفي الآية الثانية التفات من الغيبة إلى التكلم ففي عبارة لغز ونشر
 وفي البيت الأول من كلام امرئ القيس التفات من التكلم الغيبة إلى
 التكلم إلى الخطاب فإن قوله ليلك خطاب لنفسه كأنه يصفه عبارة

الكشاف

الكشاف حيث قال التفاتان ثلثه في ثلاثة أبيات وهو مبني على أن
 الالتفات الأول مأثور التعبير عن الشيء بخلاف مقتضى الظاهر وإن لم
 يعبر عنه سابقا فإن الالتفات الأول في تطاول ليلك حيث
 يقتضي الظاهر تطاول ليلي ومأثور التفات من التكلم إلى الخطاب وهو مؤلف
 لمذهب صاحب المفتاح وههنا مذهب آخر وهو أن الالتفات مأثور
 عن الشيء بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر وعبارة
 المصنف محتملة للمذهبين **قوله** تطاول ليلك بالآية قال الشرح
 العلامة أعلم أن قوله تطاول تطاول ليلك أن حمل على الالتفات
 لم يكن تجريدا وإن عُدَّ تجريدا كقوله وهذا تطبيق ودعا أيها الرجل لم يكن
 التفاتا لأن مبني التجريد على مخايرة المستتر والمتنوع منه حتى يترتب
 عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات على اتحاد
 المعنى ليحصل منه ما يريد من إرادة المعنى في صورة أخرى مخايرة لما
 يستحقه بحسب الظاهر ويؤيد ذلك ما نقله بعضهم من أن أبا علي وابن
 جني وابن الأثير حكوا أن قوله ليلك تجريد وليس بالتفات فالقول
 بأن اتحادا أو التجريد ومخاطبة الإنسان نفع التفات مما لا يعتد
 به واعتز على صاحب الحواشي بأنه ليس مبني التجريد على التعابر فقط
 بل بمعنى اعتبار التفات في المعنى الواحد حتى لو تغيرت وحدته لم تحصل
 المبالغة المقصودة منه وكذا ليس مدار الالتفات على وحدة المعنى فقط
 بل مداره على اعتبار وحدة معنى أمرين متغايرين بحسب الظاهر ففي كل منهما
 يعتبر التغاير والاتحاد أقول غرض العلامة أن مدار التجريد على تغاير
 المعنى الواحد بحسب الذات أوعا بخلاف الالتفات فإنه ليس كذلك
 بل يعتبر وحدة المعنى بالذات قالوا في تجريد التجريد ما من مترجم من امر
 ذي صفة امر آخر مثله فيها أي مماثل لذلك الأمر ذي الصفة في تلك الصفة

من النهاية فاطلق النهايات وأراد بها النهاية الحقيقية وما يقرب
 قاصد في الكشاف العبادة اقصي غاية الخنوع ولذا لا يستعمل الا في
 الخنوع لله لانه تعالى اعظم النعم فكان حقيقا باقصي غاية الخنوع وقا
 الشريفة العلامة هذا بيان لوجه استعمال العبادة في الخنوع لله
 تعالى لا حصر استعمالها فيه كما جعل مقتضى الاستعمال ظاهرا لا انتفا
 عن غيره وقا صاحب الحواشي يعني مناسي وهو ان عدم استعمال العبادة
 الا في الخنوع لله غير ظاهر قاصد الله تعالى فيكم وما تعبدون من دون
 الله حصب جهنم وقا قل يا ايها المكافرون لا تعبدوا الا الله
 غير ذلك مما استعمال العبادة في الخنوع لغير الله اللهم الا ان يقال
 عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشق منها أقول
 في السؤال والجواب نظرا لما في السؤال فلان مراد صاحب الكشاف
 ان لا يستعمل العبادة منسوبة الى الموحد الا الله تعالى فلا يرد القصد
 بالامثلة المذكورة لان عبادة غير الله المذكورة في الايتين منسوبة
 الى المشركين وأما في الجواب فلان مراد ليس مخصوصا بلفظ العبادة
 التي هي المصدر لانه لما كان كون العبادة اقصي غاية الخنوع سببا لعدم
 استعمال العبادة في غيره تعالى فكان سببا لعدم استعمال ما يشق
 منها الا الله تعالى **قوله** ولذلك اي لاجل ان العبادة اقصي غاية
 الخنوع لم يستعمل الا في الخنوع لله تعالى لا في غيره غاية الخنوع
 فلانه تعالى اعظم النعم بل مطلق النعم وقد مر المراد من عدم استعماله في غير
 الله تعالى واعلم انه لما كانت العبادة كما ذكر لزوم ان لا يكون اكثر المؤمنين
 عابدين حقيقة لكن المذكورة في النجاس ان العبادة الطاعة ولا يتوجه
 حينئذ ما ذكره الجواب ان يقال المراد اقصي غاية الخنوع الظاهري وما
 السجود وهو مشترك بين الجميع **قوله** ويظهر ضرورة الى اخره المعونة

من النهاية

من لغة كما له فيها مكانة تبلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يحسن
 يبرز منه موصوف آخر بتلك الصفة وهذا يدل على ما ذكرنا وعلى هذا
 سقط كلام صاحب الحواشي **قوله** وايضا ضمير منفصل الى اخره قالا الرضي
 اختلف النحاة في اياك فقال سيبويه والخليل والاختش والمازني
 وابو علي ان الاسم المضمرب ايا الا ان سيبويه قال ما يتصل به حروف
 تدل على التكلم والخطاب والغيبة تكون ايا متراكما هو مذهب
 البصريين في التا التي بعد ان وقال الاختش والمازني يتصل بها
 اسما اضيف ايا اليها وقال الشريفة العلامة المختار مؤلف الاختش
 وهو ان ايا ضمير منفصل ولو احدى حروف لا محل لها من الاعراب وهذا
 مخالف لما قاله الرضي في الفل عن الاختش واعلم ان في اياك ثلاثة
 مذاهب كما ذكره المصنف وغيره ورحمان المذهب الاول وهو ان يكون
 ايا ضميرا على الثاني وهو ان يكون ايا عمة ولو احققا ضاربان للناس
 ان يكون ضمير منصوب منفصل للتكلم والمخاطب والغائب للاحتياج
 اليه في بعض المواضع كما وضع الضمير المنفصل المرفوع للتكلم والمخاطب
 والغائب ليكون الباب على طريقة واحدة وعلى المذهب الثالث وهو
 ان يكون المجموع الضمير فلان الظاهر ان التثاق والياء والهاء في اياي
 ولما كان ولاية الالة على التكلم والخطاب والغيبة لوقوعها في مواضع
 اخرى والالة عليها فيكون كل منها كلمة فلا يكون المجموع ضميرا وكلمة
 واحدة فظاهر **قوله** اقصي غاية الخنوع قاصد الشريفة العلامة لما
 كان للخنوع حدود ونهايات ولفظة الغاية شاملة لها لكونها اسما
 جنس مضافا مع اضافة اقصي اليها كانه قيل اقصي غايته أقول لك
 ان نقول لا يظهر وجه لكون معني له نهايات بل يكون له مراتب ودرجات
 والنهاية هي مرتبة لا مرتبة بعدها الا ان يقال للخنوع مراتب قريبة

الاعانة كما ذكر في الصحاح وفي تحصيل ما يحصل به الفعل في عبادة توسع لان
اقتدار الفاعل مثلا ليس نفس المعونة بل تحصيله معونة وحق العبادة ان
يقال وفي ما يحصل امر ضروري والضروري ما لا يتأتى الى اخره او يقال
والضرورة تحصيل ما لا يتيسر فلفظ التحصيل هنا مقدر بقرينة قوله
وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر ومادة يفعل بها فيها ليس بضروري
في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون في مادة فتأمل **قوله** وعند استجائها
وصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل ظاهرا العبادة والية
على ان محم التكليف لا تكون الامع الاستطاعة وفيه امور اربعة
انه يعم عند اهل السنة التكليف بالحال فلا يشترط في صحة التكليف
الاستطاعة الثاني انه يجوز ان يحصل اقتدار الفاعل وتصوره وصور
آلة ومادة يفعل بها فيها وتحصل مانع من الفعل وحيد يستحيل
منه الفعل فكيف يؤصف بالاستطاعة والجواب عند بان المنوع
من الفعل غير قادر على الفعل لان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده
كما صرح به في المواقف فيه نظر لان عبارة مشعرة بتقدم القدرة
على الفعل لانه قادر وعند استجائها اي القدرة مع غيرها يصح ان يكلف
والاولي ان يقال عند استجائها يقع الفعل ويمكن ان يقال مراد
من الاقتدار صلاحية حصول القدرة فيه ومن الاستطاعة امكان
حصول الفعل عند عدم المانع فتأمل **قوله** لعلها تقبل بركتها الى اخره
اذ قد يكون في الجماعة من يستجاب دعوته والكرمية اذ اعطى الواحد
من الجماعة السامعين الحاضرين معا اعطى الباقيين كيف واكرم الاكرمين
قوله والاهتمام به هذا يدل على ان مجرد الاهتمام به كنهه مستقلة
غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل الاهتمام لا بد ان يكون بطريق
معتبر من الطرق المعتبرة والاهم كيف قاد المحققون ومنهم الشيخ

عبد القادر

عبد القادر لا يكفي ان يقال يقدم الشيء للاهتمام به بل لا بد من بيان
وجوه الاهمية حتى العبادة ان يقال للاهتمام به واما للتعظيم او
الحصر **قوله** ولذلك فضل ما حكم الله تعالى عن حبيبته اي لاجل
انه يجب ان يكون نظرا لعباده الى المعبود اولاد بالذات فضل ما حكم
الله عن حبيبته صلى الله عليه وسلم وهو قوله للصديق ان الله معنا على
ما حكم الله تعالى عن كلمته وهو قوله عليه السلام ان معي ربي سمعني
فان في قول الحبيب ذكر الله تعالى مقدم على غيره بخلاف قول الكليم
فان ذكره مقدم على ذكره تعالى وتوضيح المقام انه لما كان الله مقدما
في كلام الحبيب شعر بانه المعبود بالذات وما ينبغي بعده ملققت اليه
من حيث انه تابع له ومنسب اليه واما كلام الكليم فلما لم يكن ذكر الله
فيه مقدما لم يكن فيه استعارة كما ذكرنا **قوله** للتخصيص على الاستعانة
به لاجل اذ لو لم يكره لاحتمال ان يكون التقدير وسنتين بك ويمكن ان
يقال لو لم يكره لم يعلم اختصاص العبادة ولا الاستعانة **قوله** للتخصيص
على انه المستعان به لاجل فانه لو لم يكره لزم ان هو ان الاختصاص من
لجوع العبادة والاستعانة لا نظر واحد منهما واذ اكره كان نصا في ان
كلاهما مختص ولا يخفى ان فيه اشعارا بزيادة التعظيم وان المتكلم يستلذ
الخطاب معه **قوله** ادعي الى الاجابة فان قيل هذه العبارة تدل على
ان المعبود من العبادة تحصيل الحاجات لانه جعلها وسيلة الى تحصيل
الحاجات وقاد بعض المحققين المرتبة الطاملة للعبادة ان تعبد الله
لا لاجل حصول حاجة وطلب شيء بل لانه مستحق لان عبده وهذه امر عليه
الصلاة والسلام المصلي ان يقول اصلي لله فلو قال اصلي لثواب استبطت
صلاته قلنا المعبود ههنا ان من كان طائبا للحاجات الدينية
والاخرية من حصول الثواب والهرب من العقاب وجب عليه ان يقدم

العبادة على الاستعانة واما غيره وهو من يعبد الله تعالى لا لثواب
 فيقدم العبادة لطلب الاعانة عليها واستقرارها فكانت العبادة
 مقصودة بالذات واما ما قاله بعض المحققين فالمقصود منه انه
 لا بد ان تكون العبادة لاجل الثواب وهو لا ينافي ان تكون وسيلة
 الى الاستعانة على استمرارها **قوله** لامن حيث انها عبادة صدرت
 منه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه لانه لما تقدروا ظهوره المقصود
 بالذات لا غير فيكون كل ما تعلق يكون مقصودا بالذات من حيث
 تعلقه به لامن حيث اخرى **قوله** وقيل الواو المحال هنا سؤال
 مشهور وهو ان المضارع المثبت عنزلة اسر الفاعل ولا يجي الواو
 عليه لكن قال الرضي وقد سمعتم واسك وجهه وذلك اما لانها
 جملة وان شابهت المفرد واما لانها تنقدروا انا اسك وجهه
 ولضعف دخول الواو على المضارع قال وقيل **قوله** والهداية دلالة
 بلطف هذه العبارة تحتمل وجهين احدهما ان تكون الدلالة الموصلة
 الى المطلوب والثاني الدلالة على ما يوصل اليه صرح الشريف العلامة
 بوزود الهداية بهذين المعنيين في حاشية المطالع فان قيل فالاول
 في الالة الجارية المعنى الاول فان الغرض الاصل هو الوصول الى المطلوب
 لا اذ ان ما يوصل اليه لا يقال الهداية ها هنا تتعلق بالشرط المستقيم
 الذي هو ملة الاسلام وهو ليس المطلوب الاصل الذي هو الفوز بالثواب
 والنجاة عن العقاب لانا نقول كون الفوز بالثواب غرضا اصليا لا ينافي
 كون ملة الاسلام مطلوبا ايضا بل يستلزم كونها مطلوبة اذ هي ابي
 ملة الاسلام وسيلة الى الفوز بالمطلوب ووسيلة النبي مطلوبة كما
 هو مطلوب ايضا فان ملة الاسلام في حكم المطلوب الحقيقي لاستلزامها
 له بل يقال ان المراد بالهداية ههنا ليس المعنى الاول ولا الثاني ايضا

بل المراد مطلق الدلالة اذ لو اريد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب والدلالة
 على ما يوصل اليه فكان ذكر الصراط المستقيم بعد مستدركا كما ترى **قوله**
 ومنه الهدية اي يؤخذ من الهداية الهدية لان فيها دلالة بلطف
قوله وهو ادي الوحش لقدمها اي الوحش يصل المطلوب بمقدارها
 فكانت اي المقدمات تهدي الوحش **قوله** لكنها تنحصر في اجناس مرتبة
 الى اخره فان قيل يمكن ان يهدي الله تعالى الى احد الى الحق كما عقدا وجود
 الباري تعالى من غير نظر الي دليل بان يلقي في قلبه من غير سماع من احد
 ولا نظر الي شيء وهذا نوع غير ما ذكر فيقول الاختصار قلنا هذه الامور
 فادروا الغالب في الغالب ثم ان هذا مجرد احتمال والكلام فيما هو محقق
 الواقع فان قيل يمكن ان يقال انه داخل في القسم الرابع لان ما ذكر
 يحصل بالاختصار قلنا قد ذكر المصنف ان القسم الرابع يختص بالانبياء
 والاوليا لكن لا يتبادر الى ذهنكم **قوله** الاولي افاضة لقوي
 فيه ان الافاضة ليست دلالة فلا تكون من انواع الهداية بل هي مما
 لا تحصل الهداية والدلالة الابهة **قوله** والمطلوب اما زيادة قال
 صاحب الحواشي هذا الشارة الى جواب سؤال تلخيصه على ما في الحواشي
 الشريفة ان من خصص الهداية واجري عليه تلك الصفات المشتملة
 على المبدأ والمعاد وما بينهما كان مستديا فكيف يطلب الهداية فاجاب
 بان الحاصل اصل الاصل او المطلوب زيادة او الثبات عليه فان قيل هم
 متمددون في عقائدهم وصناديقهم لان مطالبهم الحقيقية وهي العبادات
 الابدية لا يحصل الهداية الله تعالى الى الطريق المستقيم وهي المطلوبة
 باهتداء فلا حاجة الي شيء من التاويلين قلنا لما كان الصراط المستقيم محمولا
 على ملة الاسلام اجتمع الى احدهما على ان طلب الهداية الى تلك المطالب
 طلب زيادة الهدى وفيه بحث اذ لا سلم انه اذ حمل الصراط المستقيم على

ملّة الاسلام احيى الى حد ما على ان طلب الهداية الى تلك المطالب
 وانما يكون كذلك لو كان هو المطلوب باهنا وليس كذلك لان المبدل
 منه في حكم المحو المطلوب بالنسبة هو المبدل وهو قوله صراط الذين انعمت
 عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فخرج بالقيده الاول طريق المحنة
 الذين لم يتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وطرق فساد المسلمين لانهم مغضوب
 عليهم وبالقيد الثاني طريق المجتهدية الذين تحقق فيهم شرائط الاجتهاد
 واخطاوا في اجتهادهم لانهم ضالون اقوال لانهم لم يثبتوا ان المبدل منه في
 حكم المحو بل كلام النبغا اخل في مثل ذلك هو ملحوظ لكن المقصود الاصل
 هو المبدل وكيفية يكون في القرآن شيء في حكم المحو بل كلام النبغا اخل في مثل
 ذلك والتفصيل ان يقال ان كان مراده ان المبدل منه مطلقا في حكم
 المحو فهو باطل والا ليعان فيما هو المبدل مقامه وليس كذلك كما قال
 العلامة النقا زاي لان المسلم ان المبدل يجب جهة قيامه مقام المبدل عنه
 وان كان مراده ان المبدل في حكم المحو في هذا الموضع فهو ممنوع واذ لم يكن
 في حكم المحو سقط ما قاله هذه فان قيل المطلوب ليس طريق الاسلام
 على الهداية بل طريق الاسلام المقيد بكونه غير مفرود بما يستلزم الغضب
 والاضلال كما دل عليه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ لا حاجة
 الى احداثا ويلين المذكورين فلنا قد حجاب عنه بانه لا ضرر في هذا اعلى
 حكم العلامة لان كلامه انما فسر صاحب لكشاف الصراط المستقيم بملّة
 الاسلام مطلقا احيى الى حد ما ويلين وفيه نظر **قوله** ارشدنا
 طريق السير فيك الذي يهتدى به كلام ائمة الصوفية ان السيرة في الله هو
 الانتقال من اسم الله الى اسم الله في اسم الله اي ينتقل من اسم
 الله الى اخره وبين هذين الاسمين تعلق به اسم الله ثالث يظهر به وبطلان
 له وهذا السيرة لا نهاية له قال في الفتوحات ان العارف ينتقل من طور

في قوله ارشدنا
 طريق السير فيك
 الذي يهتدى به
 كلام ائمة الصوفية
 ان السيرة في الله هو

الى

الى طور ومن حال الى اخر الى ان ارشد الله فكشف عن قلبه فطالع عجايب
 الملكوت وانتقل في جوهر نفسه جميع ما في العالم وقرأ الى الله مسافرا
 من كل ما بعده منه وحجبه عنه الى ان رآه في كل شيء فلما رآه في كل شيء
 اراد ان يلقى عسا التسيار ويزيل عنه اسم المسافر فنه ربه ان الامر لا نهاية
 لذو نياه لا اجرة واذك لا تزال المسافر **قوله** ويتفأقان بالاستعلاء
 والتسفل وقيل بالرتبة هذه مسئلة مذكورة في كتب الاصول قال
 الامام الرازي في المحصول قال جمهور المعتزلة الامر يجب ان يكون
 اعلى منه من المأمور حتى يسمى الطلب امرا وقال ابو الحسن البصري
 المعتزلة والاستعلاء لا العلو وقال اصحابنا لا يعتبر العلو والاستعلاء
 وظاهر ما ذكره المصنف ههنا اختيار مذهب ابو الحسن وهو خلافه
 اهل السنة وبخالف قوله في ههناج الاصول ان الامر حقيقة هو القول
 الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو و ابو الحسن الاستعلاء وبخالف
 قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا قامرون فان قيل هذا قول فرعون
 فكيف يستدل به قلنا طريقه ان يقال ان معنى القرآن ان فرعون
 تكلم بلفظ معناه ومعنى الامر واحد ولما كان اللفظ الذي تكلم به لا يقتضي
 العلو ولا الاستعلاء فلفظ الامر ايضا يجب ان يكون كذلك والمراد
 بقوله وقيل بالرتبة ان الفرق بينهما بالعلو كما هو مذهب جمهور المعتزلة
 واختاره صاحب لكشاف **قوله** والمراد به طريق الحق وقيل ملّة الاسلام
 فان قيل ما هذا الخلاف ليس طريق الحق وملّة الاسلام متحدين كما هو المذهب
 من عبارة الكشاف **قلت** طريق الحق اعم من ان يكون متعلقا بالامّة
 والفرع من ملّة الاسلام لانها عبارة عن اصول الدين اي ما يتحقق
 به اصل الاسلام والحاجة من الكفر نفوذ جاعه منه وقد يقال ان طريق
 الحق شامل لطريق السيرة في الله كما ذكر وليس هو عين ملّة الاسلام بل امر

في قوله ارشدنا
 طريق السير فيك
 الذي يهتدى به
 كلام ائمة الصوفية
 ان السيرة في الله هو

مرت عليه بعض الافواه واعلم ان قوله هنا مخالف لما سبق فانه قد علم
سابقا انه يمكن حمل الصراط المستقيم على ما هو مسببه وهو الفوز بالسعادة ان
فعلى هذا لا يكون المراد من الصراط المستقيم طريق الحق ولا جملة الاشياء
بل هو مرتب عليهما **قوله** بدل من الاول في بدل الصراط فيه ان يدل التعليل
ان يكون متقدما مع المبدل منه وهما ليس كذلك لان صراط الذين نعمت
عليهم طريق المسلمين المطلوب كما سبقهم من كلامهم ولا يخفى ان بعض المسلمين
مضطرب عليهم وبعضهم ضالون على ما ذكر سابقا فلا يكون صراط الذين نعمت
عليهم غير المطلوب عليهم طريق المسلمين المطلوب بل طريق مسلمين مخصوصين
الصراط المستقيم **الجواب** ان المراد من الاتحاد في بدل الصراط ان يكون احدهما
صادقا على الاخر وان كان البديل اخفى من المبدل منه كما اذا كان لك خمسة
اخوة احدهم زيد فعيل جازي اخوك زيد والاولى ان يقال مراده ما سيجي
من قوله ان الصراط المستقيم ما يكون طريق مسلمين مخصوصين لعدم الغضب
والانحلال للمؤمنين مطلقا **قوله** وهو في حكم تكرير العاقل من حيث انه
المقصود بالنسبة في الحواشي ذهب كثير من النحاة الى ان البديل تابع مقصود
بالنسبة الى المتبوع دون ذلك واختار صاحب الكشاف انه في حكم تكرير العاقل
وانت خبير بان الفرقة الاولى لما ذهبوا الى ان البديل مقصود بالنسبة الى
المتبوع لم يعتبروا تكرير العاقل هناك ومن اختار انه تكرير العاقل لم
يعرف بان مقصود بالنسبة الى المتبوع دون ذلك والعجب ان المصنف جمع
بين المذهبين وقال هو في حكم تكرير العاقل من حيث انه مقصود بالنسبة
اقول مراد الفرقة الاولى ان البديل مقصود بالذات دون المتبوع بل هو
مقصود ايضا لكن لا بالذات وهذا لا ينافي تكرير العاقل وانما ينافيه لو
كان المبدل منه في حكم المحو قد بينا فساد ثمران المصنف قال البديل
في حكم تكرير العاقل ولم يقل يحصل تكريره ولا نسلم ان يكون البديل في حكم

تكرير

تكرير العاقل بنا في ان يكون مقصودا بالنسبة الى المتبوع **قوله** وكان تكرير
البيان الذي لاحقا فيه لقائل ان يقول هذا لا يناسب التفسير والبيان
المذكورين لانه لا كان اتحاد الطريق المستقيم مع طريق المؤمنين كالبيان
الذي لاحقا فيه فاي حاجة في بيان الاول بالثاني اذ البيان انما يكون
فيما فيه نوع ابهام ثمران البيان والتفسير يناسب جعله عطف بيان
لا بدلا كما لا يخفى والاولى حذف قول من البيان الى اخره ولقد الحسن صاحب
الكشاف حيث لم يذكر هذه العبارة بل قال فائدة المبدل التوكيد لما فيه من
التبيين والتكرير والاشعار بان الصراط المستقيم بيان وتفسيره صراط
المسلمين ليكون ذلك شهادة للصراط المستقيم بالاستقامة على البع وجبه
واكدته اذ لم يتوجه عليه سابقا ولا والجواب عن الاول انه قال كان من البيان
الى اخره وهذا لا ينافي انه يكون فيه نوع ابهام بل يستلزم ابهاما وعن
الثاني انه جعل كالنفسير والبيان لانه جعله بيانا ولا نسلم ان ليس في
البديل تفسير وبيان أصلا بوجه عبارة الكشاف كما قلناه فان قلت
العواد التي ذكرها بقوله وفائدة في اخره مشرقة بين البديل وعطف
البيان لكن تجب عليه بيان فائدة محضه بالبديل فاي قلت ذكرا ولا
انه في حكم تكرير العاقل من حيث انه المقصود بالنسبة وهو مختص بالبديل
وذلك ان تقول كما انه يجوز حمل على البديل يجوز حمل على عطف البيان فلم يترتب
له فان قيل لعل هذا بناء على اتحاد عطف البيان وبديل الكل كما قال الرضي
اذا لم يلاحظ في فرق جلي بين بديل الصراط وعطف البيان بل ما الذي
يكون عطف البيان الا البديل كما هو ظاهر كلام سيوري قلنا هذه الكلام خاص
بالرعي انا غيره فقد فرقوا بين البديل والبيان وتحقق الفرق بينهما كما ذكره
الشرع والعلامة في حاشية الرضي شرح المطافيه ان مثل قولك جازي اخوك
زيدان قصدت فيه الاسناد الى الاول وبجئت بالثاني تنبيه له وتوضيحا

فالثاني عطف بيان فان قصدت فيه الاسناد والى الثاني وجبت بالاول
 بوطنة له ومبا لفة في الاسناد فالثاني يدل فان قيل لا يصح ان يكون
 كونه بدلا لكونه ارجح قاد الشريفي العلامة في توضيح كلام الكشاف ان البدل
 قائم بين احدهما التاكيد بذكر الصراط مرتين وتكرير العامل وهذا التكرير
 يحتاج عن التاكيد وعطف البيان على المختار ويكون مقصودا بالانضمام
 يحتاج عنهما مطلقا وثانيهما الايضاح لتفسير المصنف قلنا اما الايضاح
 والتفسير فتشترك بين البدل وعطف البيان واما كونه مقصودا
 بالنسبة فيحتاج الى ان يبين ههنا يكون صراط الذين انعمت عليهم مقصودا
 بالنسبة واما كون البدل فيه تكرير العامل المفيد للتاكيد فثبناه على
 ما ذكره الرضي من ان العامل في البدل مقدر من جنس الاول عند الاضطرار
 والرماء والفارسي واكثر المتأخرين استدلالا بالقياس والسمع اما
 السماع فمخوفا لمعالي جعلنا من يكفر بالرحمن لبيوتهم وغير ذلك من الآتي
 والاشعار واما القياس فلكونه مستقلا مقصودا بالذكر وقدره الرضي
 على الوجهين قال اما الجواب عن السماع فان لبيوتهم الجار والمجرور
 بدل من الجار والمجرور والعامل وهو جعلنا غير مكرر وكذا في غيره واما
 عن القياس فان استقلا الثاني وكونه مقصودا بالذكر يؤيد فان
 العامل في الاول لا مقدر آخر ثم قاد ومذهب سيبويه والمبرد والزمخشري
 والمصنف ان العامل في البدل هو العامل في المبدل منه اذ المتبوع في حكم
 الطرح وهذا القدر من الرخص في مخالف ما فهم من كلام الكشاف على
 ما بينه الشريفي العلامة فليتأمل والجواب عن مثل السؤال انه اذا جعل
 بدلا كان فيه اشعار بان المقصود بالذات طريق المؤمنين فضيلة عظيمة
 لطريقهم وتكريرهم ومبا لفة في الترويج بطريقهم بالقصد اليه بالذات
 بخلاف ما اذا جعل عطف بيان لغوات هذه المقاصد والاولى ان يقال

الانوار المذكورة في التابع وبها الانعام وعدم الغضب والضلالات مقصودة
 بالذات والصراط المستقيم الذي هو المتبوع مطلوب لاجل هذه الانوار
 فالمنا سبب يجعل التابع بدلا لعطف بيان **قوله** وقيل اصحاب موسى
 وعيسى عليهما السلام قبل التعريف والمنع قال صاحب الحاشي فيه بحث
 اخلا يلازم المسلم ان يطلب طريق اصحاب موسى وعيسى اصلا كيف ولا يسوغ
 ان يعمل بطريقهما اذا كان مخالفا لدين الاسلام اقول قد يقال المراد من
 صراطهم الاموال لا اعتقادية المتبعة في جميع الاديان لا الفروع المختلفة
 باختلافها وتخصيص اصحاب موسى وعيسى بها على شهرة امرها وكثرة امنها
 فتأمل **قوله** والناطق اراد بالروحاني الذي هو منشأ الكلام لا النطق
 الظاهري اذ يؤمن الانوار الحسائية **قوله** تركية النفس الى اخره هذه
 شاملة للايمان الذي هو تركية النفس عن رذيلة الكفر وكذا الصلاح الذي
 هو تركيتها عن رذيلة المعصية **قوله** على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلكوا
 من الغضب والضلالات اذ كان المراد من الصراط المستقيم صلة الاسلام
 فالمراد من الجامع للاوصاف الثلاثة هم المؤمنون الصالحون اذ غيرهم غير
 سالم من الغضب والضلالات واذا اريدتموها لطلو واحد من المؤمنين يكون
 المراد من الغضب الحكم بدخولهم ابدا بالضلالات الكفر **قوله** او صفة
 مبينة او مقيدة اذ كان المراد من الذين انعمت عليهم السالكين الكاملين تكون
 الصفة مبينة لان السالكين منهم آمنون من الغضب والضلالات مطلقا واذا
 اريد المؤمنون من غير تعبيده بالكلية كان هذه الصفة مقيدة لانها تحققة
 بعضهم او نقول المراد بالذين انعمت عليهم الذين رغب الله عنهم فتكون الصفة
 مبينة او المنعم عليهم على اطلاقه فتكون الصفة مقيدة **قوله** وذلك انما يصح
 باحد التاديلين اجرا المسئول بحري النكرة أي كون غير المضروب عليهم صفة
 للذين انعمت عليهم لا يصح الا باحد التاديلين واعلى انه ذكر في الكشاف

فان قلت كيف يصح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الي
 المعارف قلت **الذين** انعم عليهم لا توقيت فيه لقوله ولقد امرنا النبي
 قالا الشريف العلامة وذلك لان الموصول يحكم المفعول باللام فاذا اريد
 به الجنس من حيث وجوده في حق بعض افراد لا بعينه كان في المعنى كالنكرة
 وهو المسمى بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى مضافه فيعامل معاملة النكرة كما يوصف
 بالنكرة وبالمجمله واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ واذ حال
 فان قيل قد ذكر اول انهم هم الموصولون مطلقا ثم نقل انهم اصحاب موسى عليه
 الصلاة والسلام قبل تحريف احكام التوراة ونسخها او الانبياء عليهم الصلاة
 والسلام مطلقا فهو على القولين الاخرين عهد خارجي قد تدري فيكون
 متعينا وعلى الاول يستغرق الكل فيكون ايضا امرا متعينا لا يعود فيه
 أصلا فليس ههنا معنى لا توقيت فيه قلنا يجوز ان يريد بمادة النكرة اولها طائفة
 من المؤمنين لا باعيانهم واذ اعمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعين
 ان يكون ما ذكره في الجواب وجها رابعا لتلك الثلاثة وهو العهد الذي
 كما يشهد له تسبيحه بقولنا عواذ عن عليه صاحب الحواشي بان كل
 واحد من الوجوه المذكورة وان كان متعينا لكن لا يتعين محل الموصول على
 واحد متعين منها لا استغناء قرينة ظاهرة على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل
 واحد منها على سبيل البدل وعلى غيرها ايضا كما استدلنا اليه في هذا
 الوجه يعرف له الامتياز ويصير بمنزلة ما اريد به فرد لا بعينه فتوالت
 يتعين ان يكون وجها رابعا لتلك الثلاثة غير مسلم أقول حصل كلامه
 ان المعرفة الدالة على المعاني التي كل منها متعين اذ هو ظاهر المراد منه عند
 المخاطب لحفاة القرينة في حكم النكرة وليس يوجد لهذا دليل ولا نظير
 واما وصف المعهود الذهني بالنكرة فلان المستعمل لا يقصد فردا معينا بل
 فردا واحدا وفي قول الشريف العلامة حيث قال المراد بالمعهود الذهني ما هو

الجنس

الجنس في ضمن فرد لا بعينه نظر اذ في قولنا كل الخير مثلا المراد منه كل فرد
 من افراد الجنس لا كل جنس الخير في ضمن الفرد قد يقال ان الفرد هو الجنس
 مع الشخص ويرد عليه ان الطبايع والحقائق غير موجودة في الخارج
 أصلا عند الشريف العلامة كما صرح في كتبه العقلية واما الموجود فرد
 يتفرع منه العقل الحقيقة والذاتيات **قوله** لانه اضيف الى ما له ضد
 واحد فان قلت قد يكون شخص واحد متعينا عليه مضموبا عليه وهذا
 يكفي في المتبادر وتوضيح المقام ان غيره اذا اضيف الى ما له ضد واحد
 يجوز ان يقع صفة للمعرفة وهو ههنا مضاف الى المضموب عليهم الذي له
 ضد واحد هو المنعم عليهم وكذا هو مضاف الى الصائين الذين لهم ضد
 واحد وهو ما ذكره فيكون المنعم عليهم ضد المضموب عليهم وكذا الصائين
 فلا اجاز ان يقع صفة للمعرفة واعلم ان بين كلامه وكلام الزبحري فرقا
 بينا وهو ان الزبحري جعله يكون غير صفة للمعرفة ههنا اشتها بالمنعم
 عليهم كونهم خلاف المضموب عليهم والصائين واما المصنف فجعل العلة
 الصدية كون المضاف اليه له ضد واحد هو المنعم عليهم والحاصل انه جعل
 العلة الصدية المذكورة وجعلها صاحب الكشاف الاشتها بالمخالفة
 ولا يخفى ان المخالفة غير الصدية وان سلم ان المخالفة الصدية نقول الفرق
 باق بان الشهرة اعتبر بها الزبحري ولم يفت بها المصنف قال الرضي
 اذا اضيف غير الى معرف له ضد واحد فقط عرف غير لاخصار الغيرية فيه
 كقولك عليك بالحرمة غير السكون فذلك كان قوله تعالى في غير المضموب
 عليهم صفة الذين انعم عليهم اذ ليس لمن رضي الله عنهم ضد غير المضموب عليهم
 أقول فيه بحث اذ لا يخفى ان يكون الصائون هم المضموب عليهم واولا
 والا لا يوجد لتكرار والثاني مستلزم ان يكون المنعم عليهم ضدان احدهما
 المضموب عليهم والثاني الصائون فلا يصح القول بان الذين المنعم عليهم هم

الاضداد واحد ثم ان العطف وتكرار الالان على الغيبة فان قيل لعل الصالحين
 منهم الممنون عليهم وان كان معنى الصالح غير معنى الممنون عليه فالعطف
 باعتبار تعاضل المعنيين قلنا لا نسلم ان الصالحين مطلقا هم الممنون عليهم
 فان بعض الصالحين ينفصل عنهم وليس الممنون عليهم والجواب اننا نحترز
 المغايرة ولا يلزم ان يكون الصالح ضد آخر اذ لا يلزم من المغايرة التضاد
 واعلم ان في عبارة الرضي خلا لا نه صدق اثبات ان ما اضيف اليه الغير
 ليس له الاضداد واحد لكنه تعرض لاثبات ان المنعم عليهم ليس له الاضداد
 واحد هو الممنون عليهم ثم ان في قوله لا يختار الغير فيه نظرا لشر
 نقول فان قيل غير في هذا المقام يكسب التعريف اول اضلي الاول يكون
 معرفة وعلى الثاني فليس في الواقع الا احدهما **قلت** اذ انظر الى
 مذهب الذي قال بالكتسب التعريف في مثل هذه الصورة كان معرفة
 ولكونه نكرة وجه آخر وهو ان يكون الغير معنى المغايرة وكانت الاضافة
 لفظية وهذا مما وقع في عبارة ان العلى وان لم يرتضه الاول كما صرح
 به الشريف العلامة وفيه نظر وله جواب **قوله** فيعين تعيين الحركة
 غير السكون فيه نساجم والمراد ان غير الممنون متعين كتعين غير
 السكون في التركيب المذكور وفي الكثرة تعيين الحركة من غير السكون
 والمعنى تعيين المنعم عليهم كتعين الحركة التي هي غير السكون اى المتصفة به
 في التركيب المشهور وهو قوله عليك بالحركة غير السكون ولا يخفى التلخيص
 فيه والاولى ان يقال كتعين الحركة التركيب **قوله** العاقل انعمت
 قال الشريف العلامة اى العاقل في الحال انعمت وهو ظاهر وكذا العاقل
 في ذي الحال وهو صير عليهم وذلك ان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل
 الى مجروره فالجور وهمنا وحدة ممنون المحل بالفعل فهذه الاعتراف
 يكون ذالح فلا بد ان العاقل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو

في قوله العاقل انعمت
 في قوله العاقل في الحال
 في قوله العاقل في ذي الحال
 في قوله العاقل في الحال
 في قوله العاقل في ذي الحال

الجار وهكذا القول في المرفوع المحل في عليهم الثانية هو المجرور لا مجموع
 الجار والمجرور حتى يرد الالاشكال بان المجموع ليس باسم الفاعل والاضداد
 اليه من خواصه وما يقال من ان الجار والمجرور في محل نصب او المرفوع في
 قبل المساهلة في العبارة انك لا يحل ما تقرر من القواعد واعترض عليه
 صاحب الحاشي بان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه
 او نصبه واما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فاجابه لاحدهما
 ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او
 مرفوعه فكان البصرة والكوفة في سورت من البصرة الى الكوفة منصوبي
 المحل لو وصل معنى السير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد اقول
 قال الرضي بعد ما حقق معنى المتعدي بنفسه والمتعدي بواسطة حرف
 الجر ان المتعدي اي الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور في محل نصب على المفعول
 به والتحقيق ان المجرور وحدة منصوب المحل لان الجار لان الجار هو الموصول
 للفعل اليه كالبصرة والتعريف لكن لما كانت البصرة والتعريف من تمام
 صيغة الفعل والجار متصلا به كجزء من المفعول توسعوا في اللفظ وقالوا
 محال في محل نصب انتهى كلامه وهذا على اطلاقه يدل على ان البصرة والكوفة
 منصوبان المحل فمن قال من انه لم يقل بما ذكر احد غير صحيح لكن في كلام الشريف
 العلامة بحثان احدهما انه لا حاجة في كون المجرور ذالح ان يكون منصوب المحل
 فانه قد يقع الحال عن مجرور ليس بمنصوب المحل كقوله تعالى واتبعه ابراهيم
 حنيفا وقوله النار ثموا لم خالدين فيها الثاني انه لا يلزم كون عاقل
 الحال وصاحبها واحدا كما حققه الرضي حيث قاله والحق انه يجوز اختلاف
 العاقل عن علي ما ذهب اليه المالكي فيقول في ضربي زيدا قايما تعديري ضربي
 زيدا حاصل قايما والعاقل في الحال حاصل وفي صاحبها ضربي ويمكن الجواب
 عن الاول بان لا يكون المضاف في المثال الاول محذوف والحق اقامة المضاف

اليه مقامه فكان خيفا حال من المفعول وبان متوالم بمعنى موضع تواكلم
وكان خالدين حال من الفاعل كما صرح به الرضي وعن الثاني ان بنا ما ذكره
عليه ذهب صاحب الكشاف والجمهور من وجوب اتحاد الفاعل في الحال وما
واما كونه خلاف التحقيق فلا يضر فتامل **قوله** فاذا اسند الى الله تعالى
الى اخره فان قلت لاحاجة ههنا الى هذا التاويل لانه يعني الغضب نعم
اذ اثبت له تعالى الغضب محتاج الى التاويل قلت نفى غضبه الله عن جميع
مخصوص يشعرون غضبه تعالى في الجمع اخره احتاج الى التاويل
قوله ولا مزيد لتاكيد ما في غير من معنى النفي اي ليست عاطفة له تحول
العاطف عليه وهو الواو ولا يجوز اجتماع حرفي العطف فان قلت قد يقال
ما جاءني زيد ولكن عمر فاجتمع حرفا العطف وهما الواو ولكن ولذا
يقال العدة واما زوج واما فرد فاجتمع الواو واما قلنا الجواب
على الاول ان لكن ههنا مجرّد الاستدراك لا للعطف صرح به الرضي
وعن الثاني ان عبد القاهر وابا علي منعاً كون اما عاطفة لان اما الاو
د اجلة كما ما ليس معطوف على شيء والثانية مقترنة بواو العطف فلا يصلح
للعطف وشبهة من جعلها حرف عطف كونها بمعنى او والعاطفة ولا يلزم
ذلك فان معنى ان المصدرية مؤمعية ما المصدرية والاولى ناصبة
للمضارع دون الثانية والمعنى ان الواو هي العاطفة واما مقيدة لاحد
التيسير غير عاطفة كذا قال الرضي **قوله** ولذلك جازنا زيدا غير
ضارب كما جازنا زيدا لاضارب وان امتنع اننا زيدا مثل ضارب اي
ولا جل ان غير اتفد معنى لا جاز ما ذكر اعني اننا زيدا غير ضارب لان
الاضافة ههنا كالعدة ولم يجز اننا زيدا مثل ضارب لامتناع تقدم مفعول
المضاف اليه على المضاف قال الشريف العلامة للتحصيل الكلام ان غيرا
وصنعت المغايرة وهي مستلزمة للنفي فتارة يوايد بها اثبات المغايرة

كما في الآية فيكون اثباتا متعينا للنفي فيجوز تركه بلا واخري يوايد بها
النفي كقولك اننا زيدا غير ضارب اي لست ضاربا له فيكون نفياً صريحاً
والاضافة بمعنى العدم في المعنى فيجوز ايضا تقديم مفعول المضاف اليه
على المضاف واعتبر في ان السخاوي صرح بان لا يمتنع قولك اننا لاضارب
استمعني غير الاله لما كان في صورة الطرف جري اعرابه على ما بعده كما
تقول جاني بلاني ورايت لا فارساً فيجوز ان يمتنع تقدم المفعول فيه ايضا
اجيب او لا يمنع الاحمية وثانياً يجوز التقدم نظر الى صورة الحرفية
المقتضية للاضافة **قوله** قد يقال ان اراد ان غيرا في قول القائل
اننا زيدا غير ضارب بمعنى ليس كما يفهم من ظاهر كلامه فهو في غاية البعد ولا
يوجب له نظيراً وان اراد انه يستفاد منه ذلك للنفي فيمكن ان يقال
يستفاد من غير المضمون ايضا النفي ويستفاد من مثل اننا زيدا غير
ضارب المغايرة بين زيد والاضارب فلا يظهر بما ذكره بين المثالين
فرق فتامل **قوله** والقائون ما بين ادناه واقصاه كثير لك انه
تقول ليس للضلال مرتبة هي اقصى المراتب حقيقة اذ لا يتصور مرتبة من
الضلال الا ويمكن تصور مرتبة اقوى منها ويمكن ان يقال المراد من
قوله وله عرض عرض ان ما حصل في الواقع من الضلال له عرض عرض ولا يخفى
ان ما يوجد منه من شأنه فيكون في الواقع مرتبة من الضلال ليست فوقها
مرتبة اخري فتكون اقصى المراتب ويكون المراد من الاقصى نوعاً من الضلال
ما وشد الانواع وان كان لهذا النوع ايضا مراتب غير متناهية فتامل
قوله وقدره مرفوعاً اي رفع القول المذكور الى النبي صلى الله عليه وسلم
ولعل افراد اليهود بوصف الغضب عليهم وان كان الضارب الضالون ايضا
مغضوباً عليهم كقوله وقوم الغضب عليهم اي اليهود في الدنيا بالمسح وغيره من
مثل الذلة والمسكنة وافراد النصارى بصفة الضلال لكمال فساد عقائد

في اثبات الالهة حيث قالوا ان الله ثالث ثلاثة واتخاذ المسيح وامه
الهيمن من دون الله قال الله تعالى انت قلت للناس اتخذوني واممي
الهيمن من دون الله وقال العلامة النيسابوري انما حصل الاول في الغيب
عليهم لان الغيب يلزمه البعد والطرف والمفرد في كل شيء المبعد عنه بعيد
من ذلك الشيء واما المفرد فحصل عليه وتجاوز عنه واليهود في طرف
التفريط في شان بينهم والمصري في طرف الافراط اقول المفرد والمفرد
كلما بعيد عما يليق وهو الاعتدال فتأمل **قوله** ويترجح ان يقال المفعول
عليهم العناية والاضا الى الجاهلون بالله ان يقول ان كان المراد من
الجاهل من وصل اليه الشرع وبقي مع جهله لم يعرف الله من الشرع مع
وجوب المعرفة عليه فهو من المغمضوب عليهم فلا وجه لمجمله مقابل له وان
كان المراد من لم يصل اليه الشرع كالناسي على شاطئ جبل الذي لم يصل
اليه خبر الشرع فهو من اهل الجنة عند اهل السنة فلا وجه لاجراجه عنهم
اي عن المنعم عليهم والجواب ان المراد من المنعم عليه الفرد الكامل منه والجاهل من
بالله ليسوا كذلك **قوله** وقرى ولا الضالين الى اخره اي يخرجك ما بعد
الضلال وهذا عند من جد في العرب عن النفاة الساكنين **قوله** امين
اسرعت قال الشريف العلامة سما الافعال موصوفة بازاء الفاعل
الافعال كما سيجي والاهل واسرع من حيث يراد بها معانيها لان حيث
يراد بها انفسها فاذا قلت امين مثلا فهم منه لفظ استحي او ما يراد به
مقصود ابيه طالبا للاستجابة كما في قوله اللهم استجب لامقصود ابيه نفسه
كما تقول استجب بصيغة امر وبذلك صح كونها اسما وان استغنى عنها
معاني الافعال لان مدلولها التي وضعت هي لفظها الفاظ لم يعتبر معناها
اقتربا من زمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلول تلك اللفاظ
بنقل من الاسماء اليها بواصلها وهذا قد اقبلنا سبب لتسميتها باسماء

الافعال

الافعال واعتبر من صاحب الحواشي بان استحي ومراد به لفظان مختلفان
لا يستلزم تعقل احدهما عند تعقل الاخر واذا وضع لفظ بازا استحي كان
معناه والمعنى منه مؤلفا للفظ دون مراده واذا وضع لفظ بازا مراده
صار الامر بالعكس فلو كان لفظ امين موصوفا بازا لفظ لوجيل يكون
هناك لفظ معين يفهم منه تحلل اطلاق من يكون عالما بموصوفاه وليس كذلك
اذا لا يعرف ولا يفهم منه اللفظ وارباب اللغة لم يعتبروه بل ضرورة اشارة
باستحي وتارة بافعال قال ابن الحاجب سما الافعال ما كان بمعنى الامر
او الماضي اقول لفاعل ان يقول لم لا يجوز ان يكون امين مثلا موصوفا
لكل من استحي ومراده فيكون له معنى في موصوفة وكل احد يفهم ما علم
له وعدم الفهم الذي ذكره ممنوع او يكون موصوفا لاستحي مثلا وتفسيره
بغيره كان توسعا لانه في هذه الاحتمالين من دليل فتأمل وفي كلام
العلامة نظير من وجه اخر اذ الغرض من وضع اللفاظ افاضة المعاني ولا
خافه في وضع امين للفظ استحي مثلا ويمكن وضعه او لا لمعني استحي وضع
لفظ سما الافعال لالفاظ الافعال مما لا جدوي فيه يعتبره فان قيل
اذا كان كذلك فلم سميت باسماء الافعال ولم تحلل افعالنا الفعل
ما يدل على زمان وصفا بصيغة مخصوصة وما لا يكون كذلك فهو امر
وان دل على زمان مخصوص لا بصيغة فان بعد مثلا دل على الزمان
الماضي وصفا بصيغة بخلاف ههنا فان كان دل على زمانه على عليه
بعد لكن لا بصيغته وله افعال الرضي الاول ان يقال الفعل ما دل على
معنى في نفسه مقترن بزمان من حيث الوزن وعلى هذا الحاجة الى
التكلف الذي ذكره العلامة فيكون تسميتها باسماء الافعال باعتبار
كونها مرادفة للافعال اي اسماء معاني الافعال فيكون ههنا مصنف
محدوف **قوله** فمن وافق تامينه تامين الملائكة الى اخره يحتمل ان

براد بالمواصفة الموافقة في الزمان وفي الابتداء والانهاء والاولى ان
تعمل الموافقة على الموافقة الباطنية من حيث الخشوع والتوجه الى
الله تعالى **قوله** وبني ما لم تكن العوامل موقوفة خالية من الاعراب
الى اجزاء قاله الشريف العلامة جمهور المحققين من النحاة حصراً وسبب
بناء الاسوية فمنا سببه ما لو تكن له اشلا وسماوا الاسماء الخالية عنها
معرفة وجعلوا اسكون اعجازها قبل التركيب وقضا لابتداء فهو لا قد اكفوا
في كون الاسوية اصطلاحاً بجزء انتفاء المانع من قبول الاعراب ولو
يعتبروا وجوه معتقده وعرفوا العرب بما يختلف افره باختلاف العوامل
في اوله وارادوا ما يمكنه الاختلاف على قانون اللغة سواء انصف بالفعل
او كان من شأنه ذلك اما قسماً كما اذ اوقع في التركيب ولو عرب واما
بعيداً كما اذ اوقع في التعدي ومن اشترط في المغرب وجود مقتضى الاعراب
فقد اعتبر الانصاف به اما فعلاً او قريباً منه ولا مساحة في الاصطلاحات
الا ان ما اثره المصنف يعني كونه ما عرفة قبل التركيب والى احتياج
في المذهب الاخر الى الفرق بين مبني بناءه لوجود المانع وبين مبني
بناءه لفقدان المقتضى للجزء المتقاء الساكنين في الثاني دون الاول
وهو تحكم اقول لصاحب المذهب الاخر ان يرفع الحكم بان اسماً حروف
النهي مثلاً لما كانت لها حالتان احدهما الاعراب والثاني السكون
قبل التركيب فالمتقاء الساكنين امر غير ثابت فهو شبهه بالمغرب الموقوف
عليه ولذا يجوز خلاف المبني الذي يكون بناءه لوجود المانع اذ يجوز فيه
ظن امراناً بما دام خلافه يجوز واعلم ان ظاهراً كلام المصنف موافقة
صاحب الكتاب في كونه قبل التركيب غير مبني بل سكوناً سكوناً
وان كان خالياً عن الاعراب بالفعل **قوله** بل المعنى اللغوي الى اخره حكم
بان اطلاق الحرف عليه بالمعنى اللغوي وجوز ان يكون من تسميته باسم

تسماء



تسماء يعني ان تسميات هذه الاسامي يقال لها الحروف اي حروف التهجى
تسميت اسماً بها بالحروف ايضا ويمكن ان يقال ان الحرف في اللغة الطرف
وتسميات هذه الاسماء الطرف التلطات تسميت الاسماء باسم مدلولاتها **قوله**
وتنبيه على ان المتكلم عليهم الى اخره لك ان تقول من يسمع المتكلم علم ان
كلامه يظهر مما يظنون كلامهم فلا حاجة الى تقديم هذه الحروف وايضا
هذه المقصود يحصل من جميع الحروف لا اختصاص له بالحروف المذكورة
والجواب عن الاول ان يقال التنبيه على ما ذكره بالنظم بالحروف ليس
كما في التلطات المركبة منها وان المراد حصول الكلمة قبل سماع المتكلم وعن
الثاني بان ما ذكره لتعليل بعض حروف التهجى في هذا المقام واما اختصاص
الحروف المذكورة بالذات فله علة وسبب اخر **قوله** فان النطق باسم الحروف
يختص عن خط ودرس في هذا الاختصاص خفاء اذ قد يلفظ الشخص اسماً
الحروف ولم يخط أصلاً نعم تلفظه على الله عليه وسلم بهذه الاسماء مع شهادته
بانه لم يخط الكتاب ولم يتعلم منهم خارج للمعادة على ما يظهر مما ذكره
المصنف **قوله** وبني ما يضعف الاعتماد على خروجه اي لا ينفذ جري النفس
معه بل يمكن ان يلفظ به ويتنفس فحصل بصوت ضعيف وهذا الحق
ضعف الاعتماد على الخرج ولهذا سميت هموسة لان الهمس ضعف
الصوت قاد تعالى وحسنت الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همساً **قوله**
ومن البواقي المجهول الى اخره المجهول رفع الصوت وقوته ولما اخبر النفس معه
قوي الصوت **قوله** الشديدة هي الحروف التي يخرج جري صوتها عند اسكانها
في يخرجها فلا يخرج من يخرجها والرخوة خلاف الشديدة **قوله** المطبقة
بفتح الباء ما ينطبق على يخرج من اللسان والحنك والمنفحة تخلصها واما
سميت منفحة لانه ينفخ ما بين اللسان والحنك عند النطق بها **قوله**
وبني احد عشر هذا اخلاف ما في الشافية فانه قال حروف الابدال

انصت يوم جرد طاه زل، فانه اربعة عشر **قوله** وجمعها طلج بالباء
الوحدانية والجمع من الطلج وهو الضرب على الشيء الجوف كالطبل **قوله**
اصيلان يجمع الاصل على اصيلان مثل بعير وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا
اصيلان ثم ابدلوا من النون لاماً فصارتوا اصيلان **قوله** والفاقي جوف
قال في الصحاح الجوف القبر وهو ابدال الجوف **قوله** في اعراب اصيلان
فابدل الهزة عيناً **قوله** والفاقي تروع اصيله تفرع بتسكين الراء
وهو يخرج المائى الدلو **قوله** باسمك كان اصيله ما اسمك **قوله** نصفها
الاقل وهي الهزة والهاء والعين والصاد والطا والميم والياء **قوله**
يعتمد عليها بذي اللسان اي يتكلم بها بالسرعة بطرف اللسان **قوله**
مكثورة بالمدكورة اي مغلوطة يعني نجد انواع الحروف المذكورة في اوائل
السور من كل جنس من اجناس هذه الحروف غالبية في العلم وتراكيبها
على المتروكة من انواع ذلك الجنس **قوله** لوقوعه في كل واحد الى اخره
المراد من الاقسام الثلاثة الاسماء والفعل والحرف واذا بالاول والثلاث
ان يكون الحرف الاول معقوماً ومفتوحاً ومكسوراً والسود التسع طه
وطس ويسي والحواميم الستة **قوله** وثلاث ثلاثيات وهي الواو والراء
وطسم **قوله** عشرة منها اسماء لان او وان الاسم الثلاثي عشرة
كما مودة كورد في الصرف وثلاثة للافعال وهي فعل بفتح العين وضمتها
وكسرها **قوله** ورباعيين وهما الميم والمر **قوله** وخامسين
وهما كهيعص جمع **قوله** هذه الفائدة مع ما فيه من اعادة
المتخذي المشار اليه بقوله هذه الفائدة مؤناً استفيد من معنونه قوله
ايذا بان المتخذي به مركب من كلماتهم الي قوله تنبيهاً على ان كل منها
اصلاً كجفر وسفر جلفانه لو جمعت في اول القرآن لم يكن فيه التنبيه
على الزمن كما في التقري في مثلاً لو اورد ثلاث ثلاثيات في موضع واحد لم

محل التنبيه على ما ذكره من ان اصول الالبنة المستعملة ثلاث عشرة كما
حصلت بزيادة التقري فليست اقل وهذا التقري احسن من تقري صاحب
الكشاف حيث جعل الفائدة في التقري اعادة التنبيه وتكرار الغرض وتكليمه
في ذم السامع فقال فان قلت فهذا عدد باجمعها في اول القرآن وما لها
جاءت مفرقة على السور قلت لان اعادة التنبيه على ان المتخذي به مؤلف
منها لا غير وتجديده في غير موضع اوصل الى الغرض واقرب في الاستماع **قوله**
او المؤلف منها كذا الذي المؤلف من هذه الحروف اي من جنس ما يتخذي به **قوله**
وقيل في اسماء السور الى اخره لما كان معقوماً وكلام المصنف ان المختار من
ليس جعل الحروف المذكورة اسماء السور فعليه ان يتحجب عن الدليل الذي
استدل به على كونها اسماء ولم يتعرض له والجواب عن الدليل المذكور اختيار
كونها مراداً منها ما في لغة العرب وهي المسميات وفائدة ايرادها هنا
ما ذكره المصنف اولا **قوله** اشعاراً بانها كلمات وجهد الاشعار انة لما
كانت التسمية بهذه الاسماء مستغربة خلاف العادة كان هذا باعاً
للسامع على الفحص عن السبب الباعث على ايراد ما يخالف العادة **قوله**
ولم يستعمل ما عطف على قوله لم يبعد **قوله** لا تفسير ولا تخصيص وفي الحرفي
انه غير مسلم لان ما نقله عن ابن عباس من ان معناه انا الله اعلم خرج به
التفسير اقول فيه نظر لان محصل كلام المصنف منع انه تفسير بعبارة فيها
مبالغة اي لم لا يجوز ان يكون تنبيهاً على ان هذه الحروف مادة الخطات
وكلام المحققين يؤول الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة عن ابن عباس
عاذرة المصنف لا تخلو من البعد **قوله** ولا حساب الجمل معطوف على قوله
للاختصار اي ولم يستعمل حساب الجمل **قوله** فيلحق بالمعربات اي يكون كل
حرف منها مقرباً فيكون الالف والواو متروكين حينئذ **قوله** لكنه يخرج
الى اتمام اشياء لا يبدل عليها قد يقال لامتناع فعل القسم دليل في بعض المواضع

كقولهم تعالى **صَوَّرَ** لان جرمها بعدها قريبة على كونها مجزوة والاول
الواقعة بعد الحروف المذكورة عاطفة ولما ثبت في بعضها كونه للتقسيم
عليه الباقي ولا يخفى على ان هذا الصبح على تقدير اعراسها وقد استصوب
ذلك صاحب الكشاف وسيجي **قوله** انما يمنع اذا ركبت وجعلت الي اخره
اي وجعلت اسما واحدا مجري عليه الاعراب كجعلك فاما اذا انشئت ثلث
العدد او لم تتركب لتركيب المذكور فيمكن التسمية المذكورة **قوله** فلهيك
استرفاعا عن النبي كانه هناك عن طلب دليل سواء وبسوية متعلق بالكشف
المقدر المفعول من قولنا وفنا هيك والتقدير وفنا هيك تسوية مسبوقة
فاكتف بها يعني كما جوز سيويه ان يبيد من الشعر من غير جعلها
اسما واحدا مجري الاعراب على اخره كجعلك كذلك جزو التسمية بطائفة
من حروف المعجم من غير ان تجعلها اسما واحدا معربا لآخر **قوله** وهو
مقدم من حيث ذاته ومناخر باعتبار كونه اسما فلا دور الظاهر ان
يقال ذات الجزء مقدم على الكل واما وصفه فهو مؤخر وقاد الشرح
العلامة فان قيل جزء الشيء مقدم عليه واسمه مناخر عنه فلا يكون الجزء
اسما كله قلنا ذات الجزء مقدم على ذلك والكل واما ذات الاسم فلا يجب
تاخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزءه كما في الفواخ فيقدمه وربما
انعكس الحال بينهما فيجب تاخره عن المسمى كما سماء الحروف واذا لم يكن الجزء الاسم
جزءا من المسمى لا تلا له له بوصف بالتقدم ولا بالتاخر باحد الاعتبارين
المذكورين نعم وصف الاسمية مناخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع
الفواخ اجزاء للسور من حيث انها اسما لها فاذا كانت الاسمية مناخرة
لجزء مناخر الجزء ايضا لا فاقوله اللازم على ذلك التقدير تاخر وصف الجزئية
عن ذات الكل ولا استحالة فيه اقوله توضيح السؤال ان كونها اجزاء للسور
بسبب كونها اسما ولما تاخر الاسمية عن المسميات تاخر الاجزاء وتقيم الجواب

ان اللادور ما ذكرنا تاخر وصف الجزئية كما تاخر وصف الاسمية ولا يلزم
ذات الجزئية لا يلزم تاخر ذات الاسم ثم اننا لانسلم ان وقوع الفواخ اجزاء
للسور من حيث انها اسما لها بل من حيث ذواتها والاسمية عرضت لها ووقع
في الحواشي منع تاخر وصف الاسمية عن ذات المسمى مطلقا لجواز تعيين الاسم
لمن يولد مثله **قوله** هذا في الحقيقة ليس سمية بالفعل بل تعليقا لها وحمله
ان اذا ولد مولود لكان هذا السائل فاذا تولد حصلت التسمية واما قبله فلا
وجه للتسمية بالفعل **قوله** والوجه الاول اقرب الى التحقيق واذا وقع
للطائف التوزيع فهو كون هذه الحروف مقصودا منها تشبيهها على نحو
بالقران على ان المتكلم عليهم من جنس كلامهم اما كونه اقرب الى التحقيق فلعدم
دوره شبهة عليه بخلاف الاحتمال الاخر وهو كونها اسما للسور فان الشبه
المذكورة توجهت عليه وانما دفعنا بعضا فالاول وان يقال
كونها اسما الحروف امر محقق واما كونها اسما للسور فامر محقق فالجمل على
كون المقصود منها تعدية الحروف للجزء المذكور لا كونها اسما للسور
الى التحقيق فتأمل واما كونه اوفق للطائف التوزيع فقد قيل لان فيه تكملة
جلية كما ذكر خلاف كونها اعلاما اذ ليس يجرى العلمية تكملة معتبرة مع ثباتها
من النص على ما ذكره واورده عليه انه على تقدير كونها اعلاما يحصل منه ما يحصل
من الوجه الاول وهو التسمية المذكورة واجب بان التسمية والابقاظ
المذكورين على تقدير العلمية منع غير لازم وعلى الوجه الاول مقصود اصالة
اقوله فيه بحث لم لا يجوز ان تكون العلمية والتعديلا مضافا مقصودين اصالة
بل عبارة المصنف السابقة حيث قال سميت بها اشعارا بانها كانت معروفة
التركيب الجزئية ال على ان الايقاظ مقصود اصالة من التسمية سلكا لكن
لانسلم انه يوجب منع رجحان كونها اعلاما فتأمل **قوله** واسلم من لزوم
القتل وقوع الاشتراك الى اخره الظاهر ان يقال انه سأل من الامر من

المدكورين بلفظ اسم الفاعل مكان اسم التفضيل **قوله** ولك اخبر عنها
 بالكتاب كقوله تعالى الحق كتاب انزل وقوله والقرآن مطلق تفسيره
 للكتاب **قوله** او النصب بتقدير فعل القسم الى اخره قد رده هذا صاحب
 الكشاف حيث قال ان القرآن والقلم بعد هذه الفواخج مخلوق بمهما
 فلودعت ذلك لجمعت بين قسمين على نفس عليه واحد قد استكرهوا
 ذلك ثم قال ولا سبيل فيما نحن بصدده الى ان يجعل الواو للعطف لمخافة
 الثاني الاول في الاعراب **قوله** او الجر صوبه صاحب الكشاف حيث قال
 فان قلت فقد ردها مجرورة باضمار الباء القسمية لاعتدائها واجل الواو
 للعطف قلت هذا لا يبعد عن الصواب وبعضه ما ورد في ابن عباس
 رضي الله تعالى عنه انه قال قسم الله بهذه الحروف **قوله** وتيا في الامر
 لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفردكم الى اخره فان العلامة
 التفتت الى قول من ينفي ان يتعين الاعراب ولا تنوع الحكاية كما في
 الاعلام المنقولة من المفردات والمركبات من كلمتين ليست بينهما نسبة
 وانما الحكاية فيما وقع على النفس ذلك اللفظ مثل ضرب فعل ما في اجيب
 بان ذلك في هذه الالفاظ خاصة اذا جعلت اعلاما للسو خاصة اما
 اذا جعلت صاد مثلا على الرجل فلا حكاية لانها قد اشتهرت ساكنة الالحاز
 واكثر استعمالها كذلك وكانها فعلت على تلك الهيئة لاجتماع فيها ثمة
 من ملاحظة الاصل من جهة ان مستقيماتها مركبة من الحروف المنبسطة فقلنا
 ثمة من قولك ضرب فعل ما في **قوله** فان قدرت بالمولع من هذه الحروف
 كان يحذر الرغ الى اخره اي المولع المقدر ههنا كان مبتدأ او خبر بان
 يكون المعنى المولع من جنس هذه الحروف ذلك الكتاب او ذلك الكتاب
 مولع من جنس هذه الحروف **قوله** فان جعلتها اسما السور الى اخره لما كونا
 مبتدأ بان يقال هذه الحروف اسما الله تعالى او القرآن او السور وانما

في قوله او النصب
 بتقدير فعل القسم
 الى اخره قد رده
 صاحب الكشاف
 حيث قال ان القرآن
 والقلم بعد هذه
 الفواخج مخلوق
 بمهما فلودعت ذلك
 لجمعت بين قسمين
 على نفس عليه واحد
 قد استكرهوا ذلك
 ثم قال ولا سبيل
 فيما نحن بصدده
 الى ان يجعل الواو
 للعطف لمخافة
 الثاني الاول في
 الاعراب قوله او
 الجر صوبه صاحب
 الكشاف حيث قال
 فان قلت فقد ردها
 مجرورة باضمار
 الباء القسمية
 لاعتدائها واجل
 الواو للعطف
 قلت هذا لا يبعد
 عن الصواب

كونا

كونها خبرا فيعكس التقدير المذكور بان يقال ان بعضها اسما الله تعالى فيكون
 ما بعده خبرا عنه مثل المراء لا اله الا هو بان يكون المراء اسما الله لا اله الا
 هو بان يقدر مضاف وبعضها اسما القرآن مثل المراء ذلك الكتاب لا اله الا
 فيه ويكون ايضا بتقدير مضاف اي المراء اسما ذلك الكتاب وقس عليه
 التقدير الثالث **قوله** ويوقف عليها الوقف التام الوقف التام على الكلام
 هو الوقف عليه حال كونه بعيد معني مستقلا وكذا ما بعده هكذا قال
 الشريفي العلامة وقال العلامة التفتت الى ما هو يكون ما بعده غير
 متعلق بما قبله والآن واحد لانه اذا كان ما بعده غير متعلق بما قبله
 فيجب ان يكون ما بعده مستقلا مع قطع النظر عما قبله والآن ان كان
 عن الفائدة وكذا ما قبله يجب ان يكون كذلك **قوله** وهذا اوقوف
 الى اخره اي امر مستفاد من الشرع وقول النبي عليه الصلاة والسلام
 وليس بنا على امر تدركه العقول **قوله** او وصل من المرسل الى المرسل اليه
 قال الشريفي العلامة اعترض عليه بانه قبل الوصول الى المرسل اليه كان
 كذلك **قوله** واجيب بان المستكمل اذا الف كلاما يليق به الى غيره ويوصله
 اليه فربما لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبني كلامه عليه وقيل لو لم يوصل
 اليه النبي صلى الله عليه وسلم لم يوصل الف اللفظ اليه حال ايجاده عن قوله السابق
 لكلامك وهو مردود بانه خلاف ما يفهم من العبارة وايضا ان اراد باللفظ الذي
 وصل لفظ الرافد ذلك المعنى اشارة اليه وان اراد لفظ جميع السورة او المنزل
 فليقل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على حاله واعترض صاحب الحواشي على الجواب
 الاول بان المستكمل لا يجعل غير اوصل الى المرسل اليه عن قوله الوصل الا اذا
 استند ذلك على كونه مناسبة للقاء وبني غير ظاهرة هناك ثم ذكر ان حمل
 المرسل اليه على المخاطب غير مستبعد فان الكلام ارسل اليه وايضا ان كان
 المراد لفظ جميع السورة او المنزل قوله فليقل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على

حاله قلنا ليس ذلك قبل وصول الجميع اذ الكلام على تقدير ان يكون اسما
 للسورة فذكر لفظ ذلك يكون بعد وصول الجميع الى المخاطب اقول اما
 اشتمال الجمل المذكور على نكتة فظاهر وهو الاشعار بتحقيق الوصول في
 المستقبل والتقاول لشدة الاهتمام كما في التعبير عن المستقبل باللفظ الماضي
 للاشعار بتحقيق الوقوع والاهتمام به واما اطلاق المرسل اليه وازادة
 غير الرسول عليه السلام في مثل هذا المقام ظاهر الاستبعاد واما
 قوله وايضا فاختار فيه ان يعنى المر على التقدير المذكور وهو مجموع السورة
 ولا يخفى ان مجرد نزول الوحي الى المخاطب به لم يحصل له الايات المذكورة
 حتى يكون ذلك بعد وصول الجميع الا ان يقال انه يعلم من لفظ الرماة
 معناه اجمالا فيكون ذكر لفظ ذلك بعد وصول الجميع اجمالا وهما
 نكتة اخرى اعلى مما ذكرنا من قبل واعلم ان قول المصنف ذلك اشارة الى
 المران اول ما لو لم ين من هذه الحروف او السورة او القرآن الى اخره يذلل
 على ان المشار اليه ما لفظ المر وليس كذلك على ما مر في كلام الشريف
 العلامة لكن المراد اشارة الى معنى المران اول لفظ المر **قوله** فانه
 خبره او صفة الى اخره اي الكتاب خبر ذلك او صفة فيكون الكتاب عين
 اسم الاشارة فذكر باعتبار ما وعلم ان بين عبارة المصنف وبين عبارة
 الكتاب في مخالفة لان المصنف يجوز كون الكتاب صفة لذلك على تقدير
 ان يكون المشار اليه المر والظاهر من كلام الكتاب في عدم جوارزه فانه
 قال لا اخلو من ان اجعل الكتاب خبره او صفة فان جملة خبره كان
 ذلك في معناه وسماء سماء فجاز اجراء حكمه عليه في التذكير وان جملة
 صفة فاما اشبه به الى الكتاب صرحنا لان اسم الاشارة شاربه الى
 الجنس الواضع صفة له انتهى ولا يخفى ان مفهوم كلامه ان على تقدير جعل
 الكتاب صفة لذلك يكون المشار اليه الكتاب لا غير **قوله** حتى والعزوا

عن

عنها تحقيق عندهم الى اخره لا يقال لا يلزم من عدم قدرتهم على المعارضة
 زوال الشبهة الشك اذ لا يلزم من انتفاء قدرتهم انتفاء قدرته غيرهم
 قلنا انهم زعموا ان منهم من ليس مثله في البلاغة فاذا لم يقدروا على
 المعارضة جزموا بان القرآن ليس الا من عنده الله فصا ومحققا عندهم
قوله والعامل فيه الطرف الى اخره اي متعلق الطرف وهو كان ويرد
 عليه ان العامل في ذي الحال حرف الجر والعامل في الحال متعلق الطرف وقد
 مر مثله في السؤال مع جوابه في قوله تعالى غير المصنوب عليهم بالنسبة الى الحال
 فتذكر **قوله** مع ما يربك الى ما لا يربك الى اخره قال الشريف العلامة
 معنى الحديث مع ما يعلقك ذاهبا الى ما لا يعلقك فان كون الشيء متوكفا
 فيه غير صحيح مما يتعلق له النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صادقا
 صحيحا مما يتعلق له اي اذا وجدت نفسك مضطربة في شيء فدعه واذا وجدتها
 مطمئنة له فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كذبه
 وطماننته علامة صدقه وقيل معناه مع ما تشك فيه الى ما تعلقه فان
 العمل بالشك كون فيه يوجب قلقا بخلاف العمل بالمعروف فانه يوجب سكونا
 وراحة والاول اولى اقول وجه الاولوية ان الوجه الاول يوجب ترك
 الشيء مطلقا من اصله والعمل به ايضا والوجه الثاني يوجب ترك العمل به
 ولا يوجب ترك الشك مطلقا وايضا الوجه الثاني مخصوص بالشك دون
 الاول اذ الظن ايضا مما يتعلق بالنفس واعلم ان في عبارة العلامة زيادة
 وهي قوله غير صحيح فالاولى حذف والاقتضار على ان كون الشيء متوكفا فيه
 مما يتعلق له النفس الزكية الى اخره وقوله فان الشك ريبة والصدق
 طماننة تمت الحديث وبهذا الاستشهاد على ان الربية الاصل بمعنى
 العلق لا بمعنى الشك والاطمان القول بان الشك ريبة حالها عن الغادة
 فان قلت ما الغادة في قوله عليه الصلاة والسلام فان الشك ريبة قلنا

التعليل اجماعا كان لابد ان تدعى ما يقلقك الى ما لا يقلقك فخرج الشك
فان الشك رتبة اي ما يوجب القلق قال العلامة الطيبي الحديث من رواية
الترمذي والسيدي مع ما يربك الى ما لا يربك فان الصدق لما يثبت
والكذب رتبة وظاهر ان قوله فان الشك رتبة لا يصح رواية ولا رتبة
واجب عنه بان صحة احدي الروايتين لا تستلزم صحة الاخرى وبما ندفع
درامة لان الرتبة قلق النفس وقد مر **قوله** ومنه رتبة الزمان لحوادثه
فان الحوادث ما تعلق النفس ويحتملها فظهر **قوله** وقيل الدلالة الى
اخره هذا يدل على ان المعنى الاول رابع وكلام الكشاف صريح في ان عبارة
الدلالة الموصلة واستدل بما ذكره المصنف وكل من الاستعمالين وارجو
اما الاول فمثل قوله تعالى هدي للناس الى اجل الملام للاستغراق
وقوله تعالى واما تؤذيتهم فاستحبوا العمى على الهدى واما الثاني
فمثل قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى لعل هدي او
في ضلال مبين واحتمل المجازية كل منهما مشترك وللمناقشة مجال فتبين
احد المعنيين بكونه حقيقة والاخر مجازا لا بد له من دليل وما فهم من
كلام المصنف وصاحب الكشاف **قوله** لانه جعل مقابل الضلالة عبارة
الكشاف بدليل وقوع الضلالة في مقابلته قال الشريف العلامة
اور وعليه ان المذكور في مقابلته الضلالة هو الهدى اللازم معني
الاهتداء اما مجازا او اشتراكا وكلامنا في المتعدي واجب بان
لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا بان الاول ثابت
والثاني قاصر فاذا اعتبر الوصول في اللازم كان معتبرا في المتعدي
ايضا وحينئذ يكون الصبر في مقابلته واجبا الى اللازم على طريقة الاجتهاد
وهو فاسد لان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل فذكر المقابلة حينئذ
مستندك فان اعتبار الوصول في الاهتداء مستغن عن الدليل اقول

كون

كون الشيء مستغنيا عن الدليل لا يستلزم ان لا يجري عليه دليل لمزيد التأكيد
والمراد بجمع انه يمكن ان يذهب الوهم الى ان الاهتداء هو اداء الطريق
الموصل الى البغية فوه ذلك الوهم بالدليل المذكور **قوله** ولانه لا يقال
مهدي الا لمن اهتدى والدليل عليه انه صفة مدح ولا مدح الا بالوصول
الى الكمال ولا يكتفيه الدلالة بما يوصل ويجب على المصنف التمسك بالجواب
عن الدليلين حتى يتم ما ذكرنا اما ما قيل من انه يمكن ان يكون اطلاق
المهدي على الموصل بطريق المجاز فيفيد ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
قوله اوله لا بد لا يتبع بالثالث فيه الى اخره عطف على قوله لانهم هم
المهتدون الى اخره يحصل المعطوف عليه ان اختصاصه بالمتقين لا يقتضي
بالاهتداء والانتفاع بالقرآن وحاصل المعطوف ان الاختصاص لاجل
ان العلم باسرار الايات وقوايقها والاستدلال على صفات الصانع
وانارة كايقتضي تحصيل بالمتقين فيكون المراد كمال الهداية وقوله لانه
كالغذاء الصالح يراد به انه ما لم تكن القوى حاصلة لا ينتفع بالقرآن
لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه ما لم تكن الصحة حاصلة لم يحفظها
كذلك القرآن لا ينتفع به الا لمن كان متقيا والظاهر ان الوجه الاول
شامل لكل من لان الاهتداء والانتفاع بالقرآن بوجه ما حاصل القولون
فالمراد بالمتقن المستغنى عن الشك والوجه الثاني يخص بعض المؤمنين
لان الانتفاع بالقرآن المجيد من حيث العلم والعمل كما ينبغي لا يحصل الا للذين
الذين اهتدوا كما لا الاهتداء وكانوا اصحاب العقول الصغيلة وفي قوله
فانه لا يجلب نفعاً ما لم تكن الصحة حاصلة نظر فان الغذاء الصالح قد يجلب
الصحة ويبيدها والجواب ان المراد الغذاء الصالح لحفظ الصحة فقط ان
تكون فائدة مجرد الحفظ لا يفي وما كان كذلك لا يترتب عليه عمود
الصحة والا لم تكن فائدة مجرد الحفظ لا يفي فان قيل قد ينتفع بالقرآن

من لا يكون متقيا سوا كان المراد بالتقوي اصل الايمان او الخشوع على الاثر
مطلقا فلا يكون هذا به محصاة بالمتقين قلنا المراد بالتقوي المشاف
للتقوي ويصح توحيده **قوله** ولا يقدح فيه ما في الجمل والمثابه الى اخره
اشارة الى المسئلة اصولية هي انه هل وقع اجمال في القرآن ام لا الجمهور
على الوقوع ونصهم انكروه فردة المصنف بان الاجمال او التشابه لا يخلو عن
البيان والهداية بالدلائل العقلية والعقلية فان العلماء اختلفوا
واوضحوا الجمل والمثابه معاني ووقع الاجمال ليظهر رجاء العلماء
في الاخذ الى المتشدد وفي كلام المصنف اشارة الى اختياره ذهب المأولة
في الابان المتشابهات ويصح لهذا التمهيد **قوله** بالتبري عن الشرك لو
قال بالتبري عن الكفر لكان اولى لان الاتفا على العذاب المحلدة مترتب
على التقوي عن الكفر لا حضور الشرك ككذب سب القرآن كما قال المصنف
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاله فامر الله بالتبري عن الشرك او ما حكم
من انواع الكفر اعادنا الله منها **قوله** وله ثلاث مراتب الى اخره فيه
بحث فان التقوي في اللغة وكذا في الشرع على ما فسره به ليس له الا
مرتبة واحدة لان الاجتناب عما يضره في الاخرة مطلقا وكذا افراط
الصيانة وان اراد الاجتناب عن شي مما يضره بها ولو كان شيئا واحدا
يكون مخالفا لما سيجي في قوله والثانية الخشوع عن كل ما يوتر حتى الصغار
عند قومه وهو المقادير باسم التقوي في الشرع ويمكن ان يقال مرادة
ان التقوي وضعه الشرع في الاصل للاتفا عما يضره في الاخرة سوا كان
عن جميع ما يضر او عن بعضه لكن المقادير اي المتبادر المشهور وهو الخشوع
عن جميع ما يضر في الاخرة ثم نقول فوط الصيانة ظاهرا المناسبة للمرتبة الثالثة
بان يقال فيها فوط الصيانة عن الاثر والمرتبة الاولى باعتبار فوط الصيانة
عن الكفر والعذاب الابد **قوله** حتى الصغار عند قومه قال الشريف

العلامة

العلامة اختلف في الصغار هل يعتبر اجتنابا في المتقي او لا قيل نعم
لان فوط الصيانة يقتضي ذلك يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام لا يبلغ
العبد ان يكون من المتقين حتى يدع ما لا باس به حذر امامه باس وقيل
البحر ان المتقي لا يتناول الا الصغار اي لا يعتبر في فطومه اجتنابا بها
وعلى هذا يقال هو من يجنب لكبار ومن المعلوم ان الاصرار على الصغيرة
كبيرة فيندرج فيه اي الاجتناب **قوله** وهو التقوي الحقيقي المطلوب
بقوله اتقوا الله حتى تقاته فيه بحث فان المصنف قارن تقير قوله
تعالى حتى تقاته حتى تقواه وما يجب منها وهو استقراغ الواسع في القيام
بالموجب والاجتناب عن المحارم انتهى انتهى ولا يخفى ان نزول السرا
يستعمله عن الحق لا يجب شرعا بحيث يكون ماركه لها وانما مؤثران الكمل
العادفين فنامل فان قيل المتزهد ليس بتقوي بالمعنى المذكور فان
تركه ليس انما حتى يكون مما يضره في الاخرة قلت ضرورة قصوره بجهتنا
عن رتبة المتزهد وعدم بلوغه الى غاية الكمال **قوله** لان المراد به
الحولف الكامل الى اخره غرضه ان الحولف من الحروف الذي هو المبتدأ
حيث خرج عن العموم فصار مرسا وبالمحمولة الذي هو ذلك الكتاب وفيه
بحث لانه لا محال ان يكون المراد من ذلك الكتاب السورة او القرآن
وكون مجموع القرآن وكذا السورة في اقصى درجات البلاغة غير متيقن
نعم مما في مرتبة يعجز البشر عن الايمان عثها ولذا قالوا ان الطرف
الا على من البلاغة وما يقرب منه كلاما احدا لا يحازد الجواب ان المراد
الحولف النبالي اقبى درجات البلاغة الخارجة من القوة الى الفعل ولا
يخفى ان هذا الایم الا انه لا يريد بذلك الكتاب مجموع القرآن لا السورة
فنامل **قوله** وفي قراءة ابن السعني اعلم ان القراءة المشهورة توجب
الاستغراق وهذه تجوزها قارن الشريف العلامة لا في القراءة المشهورة

لنفي الجنس أي الحقيقة ويلزمه نفي أفرادها كلها إذ لو ثبت فرد منها ثبتت
 الحقيقة بخلافه ولا يحتمل معنى آخر في الاستغراق توجيهه فإذا
 قيل لا يدخل في الدار لم يصح بل جلال أو رجال أو غير المشهورة ظاهرة
 فيه ومحتملة لمعنى آخر إما الأول فلان المتبادر من المكرة الحقيقة فرد
 لا بعينه وهو متساو للحقيقة فإذا نفى استلزم نفي جميع الأفراد وإما
 الثاني فلانه قد يقصد معنى الوحدة المفردة أي المجردة عن العدد فيقال
 لا يدخل في الدار رجل جلال أو رجل أي الجنس موصوف بالعدد لا بالوحدة
 الصرفة إما إذا زدت من الاستغراقية وقلت لاني رجل زال ذلك الاحتيا
 وصار نصا في الاستغراق كالمعنى لاني مفهوما للمعنى نفي الحقيقة ونفوه
 لاني رجل نفي فرد لا بعينه حتى إذا ضرت الأولى بالفارسية قلت
 ليست مردد ونسألي وإذا ضرت الثاني قلت ليست مرددي ورسألي
 انتهى لقول فان قيل كثير من الخاة على أن معنى لا رجل لاني رجل ولو
 بناء بنفسه لمن يلا فرق بين لا رجل ولاني رجل وقد فرق العلامة
 بينهما ما ذكر قلت لعلة لم يسلم أن علة بناء استلزام النافية للجنس تضمن
 معنى من حيث يرد الاعتراض المذكور بل نقول ان بناء لما ذكره سيدي به
 ان اختصاص لا بالنكرة وكونها مع ما بعدها مبتدأ سبب بانتموا لها
 فتأمل **قوله** وهذا حال قاتل الشريفة العلامة العامل فيه معنى الأنا
 كانه قبل اشير إلى الكتاب حال كونه هاديا فالعامل في الحال وصاحبها
 واحدا لان المنسوب الحاد بالفاعل المذكور هو المجرود وحده على ما سلف
 بحقيقة وهو بهذا الاعتبار وقع ذلكا قاتل المصنف في قوله تعالى هذا
 يعني شيخا العامل في شيخا معنى حرف التنبيه أو استلزام الإشارة فاعتنى
 عليه بلزمه اختلاف العامل لان الحال معمول للابد فاجاب بان
 التقدير ابنه على يعني أو اشير إليه حال كونه شيخا فاعتمد العامل وقصد

بذلك

بذلك التقدير أراد معنى الفعل الذي تصفه حرف التنبيه أو اسم الإشارة
 أي معنى هذا يعني ابنه على يعني ولو رد ان هناك فعلا محذوف فاعلم
 وأورد عليه ان العامل حينئذ ليس ما بينهما من معنى الفعل واعتنى عليه
 صاحب الحاشي بأن لا نسلم ان معنى هذا يعني ابنه والسند ظاهر أقول
 يمكن ان يقال ان مقصود العلامة ان معنى هذا يعني يستفاد منه أنه
 واشير ويكفي في العمل ذلك وكذا في اتحاد عامل الحال وصاحبها ولا حاشي
 إلى ان يكون هذا صريح معنى اللفظ ولم يقصد ان معناه بعينه ذلك
 المعنى والالتصاف هذا الفعلين لا فعلا واحدا **قوله** والاولي ان يقال
 إلى آخره ولو يسهل باعتبار اشتغال هذا الوجه على الحال المستقلة في الألف
 المرتبطة بعضها ببعض من حيث التقري **قوله** الرجل بان يكون خبر مبتدأ
 محذوف أي الكتاب المتخذي به أو السورة أو القرآن أو المولف من هذه
 الحروف وتجويز ان يكون مبتدأ محذوف الخبر أي السورة أو القرآن
 أو المولف من هذه الحروف وتجويز ان يكون مبتدأ محذوف الخبر أي السورة
 أو القرآن أو المولف من هذه الحروف هو المتخذي به والظاهر ان ذلك
 الكتاب في حكم التاكيد المعنوي فانه لما قيل الكتاب المتخذي به
 مولف من هذه الحروف أو السورة أو المولف من هذه الحروف هو المتخذي
 به اختلج في وهم السامع انه كيف يتخذي بالمولف من هذه الحروف
 فحصل له استبعاد في ذلك فتوهم بغيره ما سمع ان العبارة صدرت من
 غير تحقيق وانقار فأكذ ذلك بقوله ذلك الكتاب أي الكتاب الكامل
 البالغ الدرجة القصوى من اكتمال بتعريف الخبر باللام فكانه قيل هو
 الكتاب لا غير كما قاله أهل العربية في الخبر المحل باللام فوزانه وادان
 نفسه في جاني زيد نفسه فانه لما تولع في كماله لكل السامع توهم
 ان فيه توسعا فاذيل ذلك التوهم بقوله لا ريب فيه لان كل ما هو حق

لاربي فيه فهو في غاية درجات الكمال هو كما لا اول ثرائه لما في عنده الرب
 مطلقا يمكن ان يختلج في فهم السامع ان فيه مبالغة فاردت بقوله هدي
 للمتقين لان كل ما هو هاد للمتقين فهو مما لاربي فيه **قوله** استباج
 الدليل المدلول الى اخره فيعلم المتقدم ويجوز العكس لكن بعضها يعلم بطريق
 البرهان اللمجي وبعضها بطريق البرهان الالهي فالله يهدي بالمدكور فرع
 كونه في غاية الكمال وكونه كذلك على عدم الرب وكونه لاربي فيه
 على كونه هاديا **قوله** والذم الى المقصود وهو كون الكتاب من عند
 الله اذ لو لم يكن من عند الله لقد روى على ما رضى اذ ما هو موله مما قاله
 كلامهم وهذا هو التعليل الذي ذكره المصنف **قوله** خاتمة التعريف
 اي لتفخيم المستفاد من التعريف المزيد لمصر الكمال فيه **قوله** حذرا
 عن ايهام الباطل وهو حصر في الرب في الكتاب المذكور في وجه الرب
 في سائر الكتب قائل قيل لو قدم لزم في حصر الرب فيه فلو لم يكن يكون
 هذا الكتاب رب وبني غيره من الكتب لان التقدم يوجب الحصر فاذا
 اورد النبي عليه لزم في حصر في الرب فلو لم يترك الرب بين الكتب
 وهو محال قلنا قد صرح أهل العربية بان معنى لا فيها غول حصر في القول
 فيها لا في حصر الغول فيها ولذا قال صاحب الكشاف ولو اولى الظروف
 حرف المنى لقصد الى ما بعده عن المراد وما ان كتابا اخر فيه الرب
 لانه كما قصد في قوله لا فيها غول تفصيل نحو الجنة على غور الدنيا
 بانها لا تقتل العقول كما تقتلها كما انه قيل ليس فيها ما في غيرها
 من هذا العيب فان قيل ما المذمور في كون كتاب اخر فيه الرب والحال
 ان قد وقع في كتب من الكتب الرب قلنا المراد لزم وقوع الرب في الكتاب
 السماوي لان حصر في الرب في القرآن يكون بالنسبة الى سائر الكتب
 السماوية التي من جنسه في كونه مانرا من عند الله وهما تحت وموان

المصنف صرح قوله تعالى لاربي فيه انه لا يرتاقب لما قبل بعد النظر
 الصحيح كونه وحيا بالغا احد الاعجاز وهذا مخصوص بالقران اذ غيره
 من الكتب لو لم يكن معجزا في البلاغة وبمكن الجواب بان يقال ان قوله في
 كونه وحيا الى اخره متعلق بقوله النظر الصحيح لا بقوله لا يرتاقب اي
 لا يرتاقب في كونه حقا بعد النظر الصحيح كونه وحيا بالغا احد الاعجاز
قوله وارباده منكر المتعظيم يحتمل ان يكون تنكيه للنوع فان للقران
 نوعا من العذرية لا يكون في غيره من الكتب وهو بسبب الاعجاز فان
 الفطن اللبيب اذا معنى النظر فيه اهدي لبلاغة واعجازه فالتنكير
 كما يفيد التعظيم يفيد النوع ولذا اقتصر صاحب الكشاف على تنكيه
 ولم يقيده بكونه للتعظيم او النوع **قوله** باعتبار الغاية لان قاعدة القدر
 انما تحصل لله **قوله** وتسمية المشارف للتقوي متقيا اعجازا وتفخيما
 لشانه يعني ان المفهوم من هدي للمتقين ان يكون التقوي حاصل قبل
 الهدي كما قاله الشريف العلامة والحال ان الامر بالعكس لان التقوي
 يحصل بلا هدي اهدي القران وعلى هذا يكون من جنس تسمية المشارف
 للمشي باسمه فيكون تسمية القريب من التقوي بالمستقى وفيه تنبيه
 على شرف التقوي لانه يسم به حتى يجعل القريب من الانصاف به متعفا
 به **قوله** ترتب العقلية على العقلية المذكور او لا بالحال المهمة والمذكور
 ثانيا بالجمعي وهي تصفية الباطن عن الكدورات وروايل الاخلاق والقوى
 بالعقلية الى المولى الحقيقي فاذا صقلت الباطن عن الكدورات تحلى بالصور
 العقلية المطابقة للقائصة من المبدأ الغياض والعقلية بالحال المهمة
 ما لا انتفاش بالصور العقلية المطابقة للامور انفسها والخلق
 بحالها الاخلاق ويمكن ان يقال ان المذكور ثانيا بالحال المهمة اي هي
 المرتبة الاولى وهي تهذيب الظاهر الى الجوارح عما لا ينبغي فيكون قوله

والتصور على التفصيل اشارة الى المرتبة التي هي الخلية بالجيم وحتى يكون
 في الكلام الاشارة الى المراتب الثلاثة **قوله** او موصحة الى اخره يعني اذا
 ضرا التقوي بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات كان ما ذكره بعد موصحا
 له كما شافنا عن معناه لان ما ذكره بعد ذكر المنفي مشتمل على فعل الحسنات
 وترك السيئات صرحا وضمنا وهذا هو المفهوم من قوله لاشتماله الى اخره
 وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين قال العلامة الطيبي
 دويني عن الترمذي وابو ماجه عن معاذ في حديث طويل راس الايمان
 وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد **قوله** والركعة من طهارة الاسلام
 قال اي العلامة الطيبي هذا الحديث ضعفه الصغاني ومعنى الحديث المذكور
 انما يستنبطان سائر العبادات فمن كان فيه هاتان العبادتان كان
 ذلك دليلا على وجود سائر العبادات فيه غالبا وفي عبارة المصنف نوع
 له ونشر من غير ترتيب فان الاية التي ذكرها تناسب القريب عن المعاصي
 والحديث الذي ذكره يناسب ما ذكره من استنباع سائر العبادات **قوله**
 اظهار الفضل على سائر ما يده خل الى اخره اي لشرافها على غيرها ويمكن ان
 يقال على التخصيص ما ذكرنا من كونها اثبات الاعمال النفسانية
قوله او على انه مدح منسوب او مرفوع فان قيل الرض والنصب يدلان
 على انفعال هذا الكلام عما قبله لكن الكلام على تقدير كونه موصولا بالمتقين
 فالجواب عنه ان يقال ان النصب والرض بالمدح يدلان على ان المصنوع
 والمرفوع كانا صفتين في الاصل ثم عدل عنه لتكتم على الاحكام تلك الصفة
 بجعله مستقلا غير تابع لما قبله فهو في الحقيقة والاصل متصل بما قبله
 والاولي ان يقال لما كان على التقديرين مفسرا للمتقين كان متعلبا به
 ولا حاجة في الانفعال الى جعله صفة نحوية **قوله** فيكون الوقت تاما
 الوقت قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد حسن ثم ان كان

لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي والافضل التام **قوله** كان المصدق امن
 المصدق من التكذيب المصدق الاول بكسر الدال والثاني بفتحها يعني
 لما كان الايمان اصله من الامن فوجه جعل الايمان بمعنى المصدق انه
 يفيد الامن فكما انه يعني بحصول الامن فان قلت اذا كان المراد ان المصدق
 امن المصدق من تكذيبه اي من تكذيب المصدق نفسه فلا وجه الى قوله
 وكان الى اخره اذ هذا حاصل تحقيق بقينا وان اردناه امنا من تكذيب
 غيره فمجموع قلنا المراد الاول والمقصود انه امنه من تكذيبه بعد ذلك
 الزمان وهو غير متحقق بقينا **قوله** وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتدال
 قاله الشريف العلامة لما ذكر صاحب الكشاف ان الايمان بمعنى المصدق
 الذي يتعدى بنفسه كان مظنة لان يترو وفي حال الياء التي تستعمل
 معه ففصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا
 صدقت شيئا قد اعترفت به والتعريف ان يقصد بلفظ فعل معناه
 الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شي من مقلنا
 الاخر كقولك احمد اليك فلا نافي انك لاحظت فيه مع المهدى معنى الانتهاء
 وذلك عليه بذكر ملته اعني كلمة الي كانك قلت انني حمد اليك وفائدة
 التعمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معا قصدوا وتبعوا
 ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط
 والمعنى الاخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه كرماء من متعلقاته فتارة
 يجعل المذكور اصلا في الكلام والمحذوف قيد فيه على انه حال كما قال في قوله
 تعالى لي تكبروا الله على ما هذا كرماء من متعلقاته فتارة
 ما هذا كرماء من متعلقاته فتارة
 او حلا كما يدل عليه قوله اي بغير فرق مومنين به اذ لو لم يقدر لكان محذورا
 عن الاعتراف لا نصيبا فان قيل اذا كان المعنى الاخر مرادا بلفظ محذوف

كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه اجيب بان
لما كانت مناسبة المذكور معرفة ذكر صلتها قريبة على اعتباره جعل
كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله محالا لا يتعيا اذ في من عكسه وما يتوهم
من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود اصاله تدفع بان ذكرها
انما يدل على كونه مراد في الجملة اذ لولا انه لم يكن مراد اصلا وذهب اخرون
الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية اذ يراى به معناه
الاصلي ليتوصل بفهمه الى ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة الى تقدير الا
لتصوير المعنى وبارزه وفيه ضعف لان المعنى المكاني به في الكناية لا يثبت
ثبوته في التخصيص يجب قصد الى ثبوت كل من المعنى والمض في ظاهر
ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصاله لكن
قصد بتبعيته معنى اخر ناسبه ويتبعه من غير ان يستعمل فيه ذلك
اللفظ او بقدر له لفظ اخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الاضمار
بل من قبيل الحقيقة التي قصد مع معناها الحقيقي معنى اخر ناسبه
الارادة وحيد لا يكون معنى التخصيص واضحا بل انكف واخرج عن عليه
صاحب الحواشي اذ لا بان غاية ما لزم مما ذكره وهو كون المعنى المكاني به
في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التخصيص يجب قصد الى ثبوت كل
من المعنى والمض في ان لا يكون معنى الكناية والتخصيص واحدا ولا
يلزم منه ان لا يكون التخصيص من افراد الكناية او على طريقته كما هو
راي هذا المذهب لجواز ان يكون عدم قصد الى ثبوت المعنى المكاني به
في فرد اخر من الكناية نعم لو لم وان لا يقصد ثبوت المعنى المكاني به في الكناية
البتة لزم ان لا يكون التخصيص من افرادها واما ما فيها فلا بد ان اراد بقوله
فيكون هو المقصود اصاله المقصود الحقيقي فلا يلزم من استعمال لفظ
في معناه الاصلي ان يكون هو المقصود الحقيقي الا ترى انه قد يكون الخبر مستعملا

في معنى منع ان المقصود الحقيقي منه دفع الشك او الانتكاد وحيد لا يطرأ بذلك
ما اختاره المذهب من ان المقصود الحقيقي هو المعنى المض وان اراد به المقصود
الابتدائي فذلك مسلم لكن لا ينبغي في هذا ان يكون المقصود الحقيقي امرا
آخر كما اختاره هذا المذهب المذكور اقول الجواب عن البحث الاول ان مقصود
العلامة ان الكناية من حيث هي كناية يجوز ان لا يكون المعنى المكاني به مقصودا
والتخصيص يوجب ان يكون المعنى المض والمض في مقصودين فكذا ما سبقين
فلا يكون التخصيص من افراد الكناية واما الجواب عن البحث الثاني فلان العرف
من قوله والظاهر في حقه ليس للاستدلال بظلال ما اختاره المذهب
المذكور بل يصرح بالمقصود من الاستدلال يعني لما ثبت بظلال مذهب هذا
المذهب كان الظاهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون
المقصود اصاله اي ابتداء المعنى فيه نعم يرد على العلامة ان القائل المذكور
قال ان المعنيين مراد ان بلفظ واحد بطريق الكناية اي هو كالكناية
في ارادة معنيين من لفظ واحد فيقال انه كناية حتى يرد اعراض العلامة
عليه وحيد يجوز ان يكون موافقا للكناية فيما ذكره صاحبها لسان حيث
ان الكناية يجوز عدم ارادة المعنى الموصوع له وفي التخصيص يجب رادته
موقال في الحواشي المتورقة صرحوا بان المعنى مناسب المعنى فيه ولو ثبتوا
كيفيتا وكانهم ارادوا بذلك ان يكون المض في مستلزم المعنى كما يشعروا
به قوله ففصله وحققه بان ذلك التخصيص معني الاعتراف فانك اذا صدقت
شيئا فقد اعترفت به فالخاصل ان التخصيص على ما حققه هو ان يقصد معناه
اصالة ومعنى فعل اخر لا يرد له لتبعيته من غير ان يكون الفعل اخر مقدر
في الكلام فان قلت فاذن يكون الملازم والملازم كلاهما مقصودين بلفظ
الفعل لاخر فمقدرا في الكلام ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت لا يلزم
ذلك لو كان لفظ الفعل المذكور مستعملا فيهما وليس كذلك بل هو مستعمل في

معناه الحقيقي والعقد الذي لا يلزم على سبيل الامتناع من غير استعمال اللفظ
فان قلت اذ لم يكن الفعل الاخر مقدر في الكلام فماذا يعمل في حيلته المذكورة
قلت الغايل فيها معنى اللازم المقصود منها ولا يلزم ان يكون اللفظ الموضوع
بازائه مملوفا او مقدر في الكلام اقول لزم ان لا يكون التصديق كتابا
اذ الكتابية هي اللفظ الذي اراد به لازم معناه مع جواز ارادة الملزوم
فلزم اندفاع الرد الذي ذكره صاحب الحواشي على الشرحي العلامة قبل هذا
الكلام من غير ان التصديق من افراد الكتابية ثم انه لزم مما ذكر قسم من الغايل
المعنوي لانه كرهه فتأمل **قوله** ما امنت لان اجد محاجة اي ما وقعت
وجدان الصحابة والصحابة بالفتح الاحزاب وهو في الاصل مصدر والمراد
به ههنا الرضا وهذا الكلام من نوي سفر امر فصح عزمه وتعلل بهذا
قوله واما في الشرع فالصدق مما علم ضرورة انه من دين محمد عليه السلام
الى اخره هذا هو العبارة المشهورة في الكتب ويرد عليه ان التصديق هو
الحكم القلبي بان كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم واقع وهو في صدق
ولا يخفى ان هذا الامر كان خاصا لاحباب اليهود العالمين به انه النبي
الموعود في التوراة كما قال تعالى الذين آمنوا بكتبنا ثم يعرفونه كما يعرفون
ابنائهم وقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى غير ذلك فوجب نقضه بالصدق
مع التسليم اي الحكم بحقيقة ما جاء به النبي مع الرضا به او نفس التصديق
بالسليم والرضا القلبي عما جاء به النبي عليه السلام كما قاله الامام الغزالي
قدس سره لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما اخبر بينهم شرا
لا يجحدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسئلوا تسليما واعلم انه قال العلامة
الفتاوي في شرح المقاصد المذهب ان الايمان غير العلم والمعرفة لان من
الكفا من يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا خارجا في الفرق
بين العلم عما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وعرفته وبين التصديق به

ليصح كون الاول خاصا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون
الاول فاقترع بعضهم على ان هذا التصديق هو الانتكارة والاستكبار ومنه
المعرفة الجملية والانتكارة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق
عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخبر وما امر به من ثبوت باختياره ولهذا
يؤمر به ويثاب عليه بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بلا اختيار كما وقع بغيره
على جسمه فحصل له معرفة انه حديد او حجر وحقيقه بعض المتأخرين زيادة تحقيق
فقال المتدبر في التصديق بالايان الاختياري ومعناه نسبة الصدق
الى التكلم اختيارا اقول اما الاول فحيث نظر المراد من المعرفة والعلم وهو
التصديق النفسي فيكون ان اي العلم والتصديق متحدان ويكون هذا العلم
الانتكارة كما انه عند التصديق واما الثاني والثالث فلزم منهما ان ينظر
بالصدق والاختيار في حقيقة دين محمد صلى الله عليه وسلم ثم حصل له من النظر
والكسب انه حق وصدق وفي قلبه عدم الرضا به والتسليم لانه ان يكون
مؤمننا لانه حصل له التصديق الاختياري مع انه كما قلناه الرضا به
مع انه يلزم ايضا ان من حصل له التصديق بدون الاختيار واسم له التصديق
الى انقضائه حياته مع رضاه وتسليمه له يمكن مؤمنا على ما ذكره اذا حصل له
التصديق الاختياري اذا لا يمكن ان يحصل تصديق واحد باختياره بغيره
معا ولا يصح ان يحصل واحد تصديقا بغير واحد في زمان واحد وهذا امر
وجيد في عهده فلهذا في فطرة سليمة فالصدق ما قلنا ويمكن حمل كلام بعض المتأخرين
وكذا ربط القلب الذي قلناه على ما ذكرناه ان يحصل ان يقال التصديق
المذكور وان لم يكن حصوله اي حذو ولا با الاختيار لكن استمراره وادائه
يكون بالاختيار وهذا كيفي ثم انه صرح في شرح المقاصد بان المراد تصديقه
بما علم بحجته به بالضرورة تصديقه فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يجعل العامة
من غير نظر واستدلال كوحدة الصانع وهذا هو المشهور وعلى الجمهور فان

صدق احد بالاعتقاد ان الله بينة بالنظر والاستدلال فهو صدق بما علم
 بحسبه بالضرورة بالمعنى المذكور وان كان التصديق حصل له بالنظر والاستدلال
 فتمامه **قوله** وهو مجموع امور ثلاثة الى اخره فيه بحث لانه ان كان فراد
 ان اصل الايمان مجموع امور ثلاثة حتى ان من اخل بواحد منها لم يكن مؤمنا
 اصلا بل كما فرأه عند المحدثين ليس كذلك بل الايمان الطامع عندهم عبادة
 عن الامور الثلاثة وايضا لو كان المراد ذلك لم يترتب عليه التفريق المذكور كما
 لا يخفى ومثل هذا المصنف موجه على عبارة شري المواقف والمقاصد ويمكن
 ان يحجب بان المراد ان ما يطلق عليه اسم الايمان اعم من ان يكون اصلية
 او كما له هو التصديق او مجموع الامور الثلاثة على النحو المذكور وهما الصفا
 عسى ان نورد هنا في رسالة مفردة ان شاء الله تعالى ثم ان في التفريق المذكور
 بحثا وبوايد لا يظهر من كون الايمان مجموع الامور الثلاثة ان من اخل
 بالاقرار كان كرايلا لما يعلم منه ان لا يكون مؤمنا ولا يكون من عدم
 الايمان الكفر عند بعض اصحاب هذا المذهب والظاهر تبدل الصفا بالواو
 وتفصيل الكلام ان ههنا احتمالات **الاول** ان يجعل الاعمال جزءا من
 حقيقة الايمان واخرى في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدم اصل الايمان
 وهو مذهب المعتزلة **الثاني** ان يجعل اجزاء الايمان توسعا فلا يلزم من
 عدمها عدم الايمان كما بعد في المرفا الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء الزيد
 توسعا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام هذه الاشياء وهذا هو
 مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
 قول لا اله الا الله وادناها اطاعة الادي عن الطريق **الثالث** ان يجعل
 الاعمال خارجة عن الايمان لانعدام اجزائه بوجه لا حقيقة ولا توسعا
 وهو مذهب الشيخ الاستغري ومنه شعبة ولا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب
 الثاني الا باطلاق الاجزاء على الاعمال توسعا على المذهب الثاني دون الثالث

لا بد
 من

الواجب ان يجعل اعمال الجوارح نفس الايمان وهو مذهب الخوارج قال صاحب الميزان
 قال العلامة النيسابوري ان للايمان وجودا في الاعيان ووجودا في
 الالوهة ووجودا في العبادة ولا ريب ان الموجود العيني كقولنا هو
 الاصل وبقاء في الوجودات فرع وقابله فالوجود العيني للايمان هو النور
 الحاصل للقلب بحسب ارتفاع الحجاب بيمينه وبين الحق وهذا النور قابل للشد
 والضعف والاستعداد والتقوى اذا تلبث عليهم ايمانه زادهم ايمانا فكل ارتفاع
 الحجاب ازاد نورا ويقوي ويتكامل الى ان ينسبط نوره فينشرح الصدر
 ويطلع على حقائق الاشياء ويحل في الغيوب والغيوب وكبر في كل شيء
 في موضعها فيظهر له صدق الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا سيما محمد
 خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم بحسب نوره واما الوجود الذهني فلا حظ
 المؤمن لهذا النور ونظا لعتقه واما الوجود اللغوي في الاصطلاح ما اطلع
 عليه الشارع شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد
 التلفظ بقول لا اله الا الله بمحمد رسول الله من غير النور المذكور لا يعيد
 كما لا يعيد العطشان التلفظ بالماء وفيه بحث لانه ان اراد بالنور الحاصل
 للقلب بسبب ارتفاع الحجاب عنه العلم والادراك فلا يصح ان يكون وجوده عيني
 ولا يستقيم فترى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عليه ان تصديقه جزء العلم
 المعتبر في الايمان فيكون مقدما على العلم المذكور لا متفرعا عليه وعلى تقدير
 ان تكون العلم من الوجودات الخارجية كما توهمه جمع كان ملاحظة المؤمن
 لهذا النور ايضا موجودا عينيا لادها وان اراد به امر آخر فلا بد من
 بيانه ليتبين حاله لانه يظهر هناك سوي الاقرار والاعمال شي اخر ولا يقل
 عن السلف والخلف انه يجب في الايمان سوي المذكورات حسب ما نقل
 آقنا ومن البين ان هذا النور ليس للايمان ولا الاقرار به قوله لا يخفى
 الى اخره ان اراد بالنور الادعان الذي يتوهم من العلم فقد عرفت انه

لا يستقيم حمل النور في كلامه عليه وان اراد امر اخر فممنوع لان من ادعى بالمتا
 واقرب بالمتان وعمل ما لا ركان فهو ممنوع بلا خلاف اقول يستحيل ان يكون مراد
 العلامة النبينا بوري من النور المذكور ما هو التسليم والرضا الذي هو حقيقة
 الايمان كما هو مذهب لامة المعتزلي كما بينا وموليس العلم والادراك او مجرد
 الادراك والعلم ولا يوجد الرضا فقولنا انه لم يظهر سوى التصديق والافراد
 والاعمال شي اخر ان اراد جالتصديق مجرد العلم فهو ليس بايمان كما ذكرنا بل لا بد
 من الرضا والتسليم وان اراد به الرضا فلا سلم انه علم بل موجود خارجي كما لا خلاف
 الخارجية القائمة بالنفس وعليها ذكرنا ظاهر ان مجرد التلقظ ملا الله الا انه
 محمد رسول الله غير النور المذكور لا يعين **قوله** والذي يدل على ائمة
 التصديق وحده انه سبحانه اضاف الايمان الى القلب في اخره ليقال
 لحمل المراد من الايمان في الايات المذكورة المعنى اللغوي الذي هو التصديق
 لا الايمان بالمعنى المعتبر في الشرع لانه خلاف الظاهر **قوله** وعطف عليه
 العمل الصالح الى اخره قد يقال لعل هذا من قبيل التخصيص بعد التعميم كما بينا
 قوله تعالى خافوا علي الصلوات والصلوة الوسطى ويحاج بانته خلاف
 الظاهر فلا يصح ان لا يدل **قوله** لانه اقرب الى الاصل في إطلاق
 التصديق وما وظاهر **قوله** وقرنه بالمعاني الى اخره هذا يدل على خروج
 الاعمال عن الايمان ولا يدل على خروج الافراد المدعى انه التصديق وحده
 وما يدل على خروجه **قوله** وهو متعين الارادة في الآية اي كون الايمان
 بمعنى التصديق متعين الارادة في الآية للدليل المذكور فيه تحت فائدة
 قد بينا وان ههنا تفهينا بقرينة ثبوتية معتبرتين بالغيب وعلى هذا
 القائل ان يقول يمكن ان يكون المراد بالايان الاعتراف والافرافانما
 ايضا بعد بيان بابها والجواب ان من جهة دفع ان يكون الايمان مجموع الامور
 الثلاثة فيكون قوله المعدي جانباً هو التصديق فصلنا فيها اثره اطلاق الينا

فلا تفتنة

للايسة علمنا يستجوزه المصنف بحمل ايضا ان يكون مجموع الامور المذكورة
 والاو كما يقال ان حمل ثبوتية على معتزليون مما لا يصح به لان مجرد الاعتراف
 بالغيب حاصل للموافقين ايضا **قوله** ثم اختلف في ان مجرد التصديق هو ما
 كاف الى اخره ان اراد ان الذين قالوا بان الايمان هو التصديق وحده
 اختلفوا فهو باطل اذ بعد الحكم بان الايمان هو التصديق وحده كيف يقال
 بائنه مجموع التصديق والافراد وان اراد ان اصل المذهب المذكور اختلفوا
 في ذلك فلا يخفى ان كون الافراد جزءا من العمل ليس مذهباً لاجل اهل
 المذهب المذكور بل هذا مذهب غيرهم والظاهر ان يقال للامان هو
 التصديق وحده لكن الافراد شرط للايمان لاجل فيكون الايمان بسيطاً
 لا مركباً كما قلنا وعلم ان كون الافراد شرطاً للايمان المجبي من خلوه العذاب
 مذهب صغير قادم العلامة المتنازعة في شرح العقائد ذهب جمهور المحققين
 الى ان الايمان هو التصديق بالقلب وانما الافراد شرط لاجل الاحتكاك في الدنيا
 لان تصديق القلب امر باطني لا بد له من علامة في صدق بقلبه وليرى بلسانه
 فهو مومن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في احكام الدنيا وهذا هو اختيار
 الشيخ ابي منصور والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه ويمكن ان يقال
 مراده ان من قال بعدم اعتبار العملية الايمان اختلفوا فقال بعضهم ان الافراد
 معتبرة لبعض الاخراته غير معتبر **قوله** لانه تعالى في اخره اي لو كان العلم
 كافياً ولا حاجة الى انضمام الافراد لمزيد المنة كذا من ذم الجاهل لان التصديق
 الذي هو الايمان حاصل له ولو صيحتان عدم الافراد من المعاندة لرفع من عدم الافراد
 من الجاهل المتصرف لهذا كان ذم المعاندة من ذم الجاهل **قوله** ولما ان لم يمنع
 الى اخره ذلك ان نقول لو كان الافراد اخلالاً لمزيد المعاندة اكثر من الجاهل فائدة
 لم يحصل له الايمان مطلقاً لا بعبارة ولا في حال لان المعاندة حصل له التصديق
 الذي هو الجزء الاعظم على هذا التقدير بخلاف الجاهل فائدة لم يحصل له الايمان

ذكر العلامة في شرح العقائد
 ان العمل بالقلب في الدنيا

كلا ولا يعضا ولو قال فتأمل لانه تعالى في قوله المعاند لكان أولى وأما ما قال
من انه تعالى في قوله المعاند اكثر فانه تعالى قال في شأن جملة أهل الكتاب
ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الا احاديث وانهم الا يظنون فذمهم بعد
العلم وعدم معرفة الكتاب وقال في شأن احبار اليهود وعلماءهم قول للذين
يكتبون الكتاب جابدهم الآية ففكرنا لو قيل عليهم وايضا لتأمل ان يقول
بعد الا غاف عما ذكر لا بهل كثره الذم على اعتبار الاقرار في الايمان او تجوز ان
يكون ذمه بسبب شيء اخر غير اخل في الايمان الا ترى ان ذم المعاند لشدة
مؤد صاحب الصغيرة **قوله** وهو المراد في هذه الآية لا يقال القسم الاول
الا ايضا مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعدة
مفتاح الغيب لا يعلم الا ما لا نقول الايمان به بطريق الاجمال وهو
بذلك الوجه الاجمالي ما نصب عليه دليل انه مستفاد من الآية والحديث
فهو بهذا الوجه اخل في هذا القسم والقسم الاول بناؤه على وجوب
مفصل تفصيل **قوله** والذي لا اله غيره ما نقله لا يظهر ادعاءه الا بما حقه
من اول كلام ابن مسعود وذكره صاحب الكشاف وهو ان ابن مسعود قال
ان ابن مسعود كان نبيا لمن رآه والذي لا اله غيره ما من احد الى اخره فبيده لانه
على ان المراد المؤمن به وهو النبي صلى الله عليه وسلم قال العلامة الطيبي
معنى هذه الحديث يخرج في سنن الدارمي عن ابي عبيدة الجراح قال لما سئل
اسما احد خيرنا اسما واحدا فما معك قال نعم فهو يكفون بعد كونه
يؤمنون به ولو روي **قوله** فابنا على الاول للتعدية الى اخره يعني اذ اجعل
الغيب بمعنى الامور الخفية التي نصب عليها دليل على ما ذكره او لا وهو للتعدية
وان جعل بمعنى الغيبة والحفاظ كانت الباء للابتناء وان كان المراد منه
القلب كانت الالف لان القلب الالف **قوله** من اقام العود الى اخره
قال الشرح العلامة القتيبي اللغة هو الاستعانة والاقامة افعاله

والهزة

والهزة للتعدي فمعنى اقام الشيء جعله قاعا اي متعينا ثم قيل اقام العود
اذ اقرته اي سواه واذا ايعوجه فصارت قويا يشبه القاموس استعيرت
الاقامة من تسوية الاجسام التي صارت حقيقة فيها كسوية المعاني
لتعديل اركان الصلاة على ما عرفت وانما لم يجعل استعارتها من تحصيل القيام
في الاجسام بل من تسويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعاني **قوله**
توضيحه ان يقال ان بين التسويين زيادة مناسبة لا تكون بين التسوية
في المعاني وبين تحصيل الغيبة فكيف يستعار من احدهما للآخر **قلت**
بينهما مشاهمة من حيث ان تسوية الجسم واجب كون اجزائه مشتركة في صفة
واحدة في الوضع وكونها في صفة واحدة وتسوية الصلاة بوجوب كون اجزائها
على صفة واحدة في كون كل منها على ما ينبغي فالمشاهمة باعتبار صفة واحدة
مشتركة بين المعنيين في كون كل جزء مشاركا للآخر في صفة واحدة
قوله فانه اذا حوفظ عليها الى اخره يعني ان الاقامة كانت بمعنى جعل الشيء
نافقا ثم استعيرت القواطة والمداومة على الشيء بعلانية المشاهدة وهي كون
كل منهما مستلزما للآخرية الشيء فان المداومة على الشيء والحفاظ عليه توجب
الرغبة كما ان جعله نافقا كذلك وكون هذا النقل استعارة مفهومة من قوله
فانه اذا حوفظ عليها كانت كالتنافي الى اخره ويمكن ان يكون النقل بطريق
الحجاز المرسل فان نقل الاقامة من جعل الشيء نافقا الى المداومة الدائمة
فان اتفاق الشيء يستلزم المداومة عليه وقال الشرح العلامة القتيبي
كما تستعاب الشخص في حسن الحال والظهور القاموس استعارته من الاقامة
في انفاص اي جعلها نافقة استعيرت منه المداومة على الشيء واورد عليه
ان هذه المشاهمة خفية جدا وايضا الاصل اعني اقام السوق مجازا فيجوز
منه ضعيف ودفع الاول بالحجج الحجاز المرسل بعلاقة اللزوم فان الاتفاق
يستلزم المداومة فتكون الاستعارة في قوله ثم استعيرت نحوه على المعنى

اللغوي فصار الثاني بانه سائر منزلة الحقيقة واعلم انه اذا كان الالقامة
بمعنى المواظبة فلا بد من لفظة علي فيكون حتى الكلام ان يقال ويعمرون علي
الصلاة الا ان يقال ان معناها ان يثبت على **قوله** اقامت غزاة الي
اخره غزاة اسرار شبيب الخارجي لما قتله الحجاج خرجت عليه وحاربته
سنة كاملة وسوق الضراب سوق المصارفة بالسوق والعراقان البصرة والكوفة
والقيط التام **قوله** او يمشرون لادامتها الي اخره قال الشريف العلامة
قاربا لاجتهاد في تحصيله وتحله فيه فلا توان وحقيقته قاربا لاجتهاد
والقيام له بذل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التحلل والتشتر فاطلق القيام على
لازمه واعترض عليه بان الالقامة اذا كانت حاوية مما ذكر كان معناها
على قياس التعدية جعل الصلاة مستحالة مستمرة لاكون المصلي متمسكا بها
كما ذكره وايضا القيام يناسب التمسك بالالقامة كما ان العقود يناسب التمسك
بالاقتداء **قوله** اذ اعرفت ذلك ظهر ان قول المصنف والاقامة حيث قال
من قوله قاربا لامر واقامة منظر فيه لان ظاهر عبارته يدل على ان معنى
قاربا لامر واقامة واحد وليس كذلك لان المصنف في قاربا بالشيء ليس للتعدية
فلا يكون بمعنى اقامة وايضا اقامة الامر ليست بمعنى التجدد فيه **قوله**
او يؤدونها غير عن الاداء بالاقامة لاشتمالها على القيام الى اخره ان اراد
انه اطلق الالقامة واريد بها اداء الصلاة لزوم تكرار لفظة الصلاة وان ريد
انه اطلق الالقامة واريد بملوك الاداء الزمان لا يكون لقوله لاشتمالها على
القيام تقريبا للقيام وتوضيح الكلام ان الكلام في ان الالقامة باي معنى هي
والتي الكلام في اقامة الصلاة يعني هذا التركيب الامانة ولا في مجموع
يعمرون الصلاة وانما الكلام في حجة لفظة الالقامة فاذا قيل استعمال الالقامة
في الاداء فوجهه لان يقال في تعليله لاشتمالها على القيام بل ينبغي ان يقال
ان اقامة الشيء تحصيل حال من احواله الذي هو القيام واستعمال الاداء الله

الذي هو ايضا تحصيل حال من احواله وهو تحصيل الوجود قال صاحب الكشاف
في بعض وجهاته لاقامة الصلاة عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام يعني
اركائها وقال الشريف العلامة ان اراد ان القيام يطلق على الصلاة لكونه
بعض اركانها لم يؤخذ منه الالقامة ورد عليه ان الهمزة وان جعلت للتعدية
كان معنى لاقامة الصلاة جعلها مصلية وان جعلت للصبر فانه كان معنى
الاقامة صار اقامة الصلاة فلا يجر ذكر الصلاة معه الا ان جعلها مفعولا مطلقا
والعلم ما لا يرتبه طبع سليم وان اراد ان القيام لما كان ركنا منها كان فعله
واجبا ركنا لها ايضا توجه عليه ان ركنا فعل القيام معنى تحصيل صفة
القيام في المصلي حال الصلاة لا معنى تحصيلها في الصلاة وجعلها اقامة فان قيل
لعله اراد ان القيام جزء منها فيكون اجزائه اي الالقامة جزءا من اجزاء جميع
اجزائها الذي هو ادائها فغير عن ادائها بجزئه قلت فمعنى يعمرون
حينئذ يودون الصلاة فيحتاج في ذكر الصلاة معه الى ان يكتب بكونه مفعولا
مطلقا اشتغال به استعمال قتل او ركع او سجدة ومعنى صلى اذ لا يذكر
معها الصلاة واعترض عليه صاحب الحواشي بانه من البين ان اجزاء ركع
الشيء لا يلزم ان يكون ركنا له ولو لم يركع يكون اجزاء اجزاء ركنا له وكذا
اجزاء اجزاء اجزائه وحكم جرائل زمان يكون له اركان غير متناهية **قوله**
لا يرد شي مما ذكر على الشريف العلامة اذ لم يرتفع بالاحتمالات المذكورة بل
ذكر الوجه المحتمل وادها ثوران الاجزاء ليس موجودا حتى يكون له الاجزاء
اخره لو كان للاجزاء اجزاء اخرى على ما ذكره المحقق لزوم اجزاء الشيء وجود
المورد غير متناهية وفي كلام العلامة مناقشة اما اوله فلان ما ذكره من التردد
انما يتوجه اذا كان الالقامة المذكورة في الآية بالمعنى الحقيقي اما اذا كانت
بمعنى الاداء على ما صرح به صاحب الكشاف فلا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى والخش
ان معنى كلام الكشاف ما ذكره بقوله فان قيل الى اخره واما ثانيا في حجة

انما اذا كان يقينون بمعنى يؤدون الصلاة لم تكن الصلاة متفوقا لانطلاقا بكل
 قلوبها لان مصدر الفعل المذكور وهو يقينون هو التادية لا الصلاة الا
 ان يقال لهم انما صنف مقدر اي تادية الصلاة وقال بعضهم ان الاقامة
 تستعمل بمعنى جعل الشيء قائما في الخارج اي حاصل فيه فان القيام بمعنى المحل
 في الخارج اي حاصل فيه فان القيام مشاع الاستعمال ومنه القيام وهو
 الحاصل بنفسه المحل لغيره **قوله** والاول اظهر لانه اشتهر في الحقيقة
 اقرب الى اخره قد وثق ان كونه اشتهر ظاهر واما كونه اقرب من المعنى الثاني
 فلهيئت واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي وهي الاتفاق لان الاقامة
 حقيقة جعل الشيء قائما مستعمل بمعنى الاتفاق ثم جعل بمعنى المدامدة
 كما مر في كلام الشريف العلامة واما كونه اقرب من المعنى الثالث فلان المعنى
 الحقيقي للقيام بالشيء والاستصحاب ليدل على الاعتناء المستلزم للمجد فاستعمل
 الاقامة بمعنى صيرورة الشخص محمدا في تحصيل شيء واما كونه اقرب من المعنى الرابع
 فلان حضوره ان الاقامة نقلت عن المعنى الحقيقي الذي يحصل الاستصحاب
 الى جعل الشيء مستقلا في القيام ثم جعل بمعنى اداء الصلاة لاستتمامها على الهيئة
 وبهذا ذكرنا نظريتين الواسطة بين المعنى الاول الذي هو التسوية بين اجزاء
 المعاني وبين المعنى الحقيقي الذي هو جعل الشيء قائما كما ذكره الشريف
 العلامة الا ان يقال ان تقويم اجزاء الجسم بمعنى حقيقته لان قامة كما هو
 ظاهر كلام المصنف وحيد انتفت الواسطة المذكورة والاولى ان يقال
 ان المراد من كونه اقرب كونه انسب الى المعنى الحقيقي اذ بين تسوية الاركان
 وتعديلها وبين جعل الشيء متصبا بالمعنى الحقيقي الذي فيه نوع تسمية
 من المنا سبعة ما ليس بين واحد من المعاني الباقية وبين المعنى الحقيقي
 فتأمل في هذا المقام فانه لا يخلو عن استكمال واما **قوله** ولذا لم يذكر
 في سياق المدح الى اخره هذا لا يدل على ما ادعاه من ان حمل الاقامة

على المعنى

على المعنى الاول اولى فيمكن ان تكون الاقامة في قوله والمقيمين الصلاة بمعنى
 المحافظة والمدامدة والساكنون عن الصلاة على ما فسره ابن عباس ههنا
 المنقصون الذين يتركون الصلاة اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروا
 وعلى هذا كان السهو بمعنى الترك فالمقابل له الاقامة بمعنى الدوام ومع
 ادخال السهو بمعنى ترك الخشوع في معرض الذم كان المناسب ان تكون الدوام
 بمعنى التعديل المستلزم للخشوع ثم نقول لا يخفى ان الموجب المدح هو المعنى
 الاول الذي هو التعديل والمعنى الثاني الذي هو المحافظة او الادامدة
 يعتبرن التعديل عا لموجب المدح **قوله** على لفظ المصنف بكسر الخاء من التخميم
 وهو هنا امالة الالف الى مخرج الواو لانه الامالة بمعنى تركها والاصد
 التزيق بمعنى اخراج اللام من اسفل اللسان كما ذكره العلامة
 الفتاوي فيكون معنى قوله على لفظ المصنف على لفظ من ثم اللام **قوله**
 واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني في اخره يعني اشتها لفظ الصلاة
 في المعنى الثاني وهو الاركان المخصوصة مع عدم اشتها له في المعنى الاول
 وهو غير ذلك الصلوات لا يضر بان يكون المعنى الثاني متفوقا على الاول
 اذ كثيرا ما يكون المنقول اليه اشتهر من المنقول عنه **قوله** وانما يسمى
 الداعي بصلية تسميتها له بالاركان الساجد بره عليه ان الصلاة بمعنى الدعاء
 شائع في اشعار العرب قبل وزود الشرع ومعرفة الاركان المخصوصة
 للصلاة وايضا لم يزل على ما ذكره صاحب كتابه اشتقاق الفعل من غير
 الحديث وهو قليل فالاولى ما ذكره المصنف وهو جعل الصلاة في الاصل بمعنى
 الدعاء **قوله** لا ترى ما قاله المصنف عند التحرير دليلان على ان الحرام
 ليس رزق لكنه ماحر وحى التحرير ينبغي ان يقال لا ترى انه تعالى
 اسند الرزق ههنا الى نفسه والحرام لا يستلزم ان يضاف الى الصلوات
 فانه تعالى قد حمى ما بهن يتفقون ولا مدح على اتفاق الحرام **قوله**

واصحنا بآجالنا الاستناد للتعظيم والقرين على الاتفاق كون الاستناد الا
 على التعظيم ظاهر وانما كونه الاعلى الخ من غير ظاهر ذلك ان نقول
 بل الخ من عليه انما يفهم من المدح ويمكن توجيهه بان الرزق والاتفاق
 مشتركان في انهما صرف الشيء الى الخير فاذا اظهر ان الرزق صفة كمال اذ
 كان منسوباً اليه تعالى كان الاتفاق ايضا كذلك اي صفة كمال فتأمل
قوله والذم اي جعلوا ذم المشركين **قوله** واختصاص ما رزقناهم
 بالخلال للقرينة اي لقرينة المدح ويمكن ان يقال معنى بعض ما رزقناهم
 ينفقون ويكون هذا البعض الرزق الخلال وقال الشارح العلامة الرزق
 في الاصل مصدر بمعنى اخراج حظ الى اخر لينفق به وسام استعماله في
 اعطاء الله تعالى الحيوان ما ينفق به ويستعمل بمعنى الرزق فتارة
 يراد به ما اعطى الله تعالى غيره ويمكنه من التصرف فيه وهذا المعنى
 يمكن ان ينفق بعضه او كله واخري يراد به ما هو لقوامه وبقائه
 خاصة فلا يصور فيه اتفاق قال صاحب الحواشي فان قلت المراد
 من الرزوق هو العبداء الحظ المذكور قلت بل هو الحظ المذكور كما
 صرح به المحقق العلامة وتحقيق ذلك انه اذا المراد به المصدر ان يكون
 متعلقه امر مخصوصا كالضرب كانت الذات الاعتبارية (الصفة المشتقة منه)
 منهما معلوماً يتعلق ذلك الحدث لا يوجه اخر كما صار وما عليه الضرب
 واذا اعتبر فيه ان يكون متعلقه امر مخصوصا سواء كان ذلك الامر فعلا
 للمصدر كما هو الذي يوقف السيف والقبض الذي هو كثرة الماء او مفعولا
 كالسيف الذي هو امر الرزق والذم الذي هو اخراج الحظ كانت الذات
 الاعتبارية في الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المختص معلوماً بتعلق ذلك
 الحدث به فاعلا لكان كان فاعلا للمصدر ومفعولا لكان كانت مفعولا
 له فمعني الصارم والقباض السيف الفاعل والماء الكثير ومعنى المفعول

وهو ما هو عليه الضرب
 وهو ما هو عليه الضرب

والرزوق

والرزوق الدم المهرق والخط المخرج اقول لو سلم ما ذكره على اطلاقه
 من انه اذا اعتبرية المصدر ان يكون متعلقه امر مخصوصا كانت الذات
 الاعتبارية في الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المختص الى اخره لوزان
 يكون الذات الاعتبارية الرزوق هو الخط فيكون معنى الرزوق هو الخط
 الذي يتعلق به الاخراج وهو باطل ويمكن ان يقال مرادة التفصيل
 بان يقال ان كان الامر المختص بالمصدر الفاعل كان الذات
 الاعتبارية اسم الفاعل مؤداة لك الامر وان كان المفعول كان الاعتبار
 في اسم المفعول مؤداة لك الامر ومن اسم الفاعل مؤداة قد عرف النحاة
 الصفة بما يدل بخادات منهن باعتبار معنى معين وهذا التعريف يدل
 على ان كل صفة كذلك لا يستثنى منه شيء وانما تفسيرهم الصارم بالسيف
 الفاعل والقباض بالماء الكثير فلان معنى الصارم في الاصل الشيء الذي تمت
 له الصيرورة الذي يوقف السيف ولما كان الشيء المذكور لا يكون الا سيف
 اذ قطع الشيء لا يثبت الا لانه قصر المسافة وقالوا الصارم السيف الفاعل
 فعبر به عن مكان المعنى وايضا القباض الشيء الذي له كثرة الماء نظرا الى اصل
 فعبر عما يؤول اليه المعنى وقالوا هو الماء الكثير اختصارا واعلم ان الظاهر
 ان الرزوق هو الشخص الذي وصل اليه الرزق لانفس الخط لانه اذا كان
 الرزق اخراج الخط كان الرزق يخرج الخط بكسر الراء فالرزوق مخرج
 الخط بفتح الراء اي شي يخرج حظه اليه واعلم انه قال الرضي الاقرب في
 رسم المفعول ان يقال مؤداة ان يعبر عنه باسم مفعول غير متعبد
 مصوغ عن عامله ثم قال لا يجب اعطيت زيد او دوما وكسوت زيد اجبة
 متعبد الى مفعولين حقيقة لكن اولها مفعول هذا الفعل الظاهر اذ زيد
 في قولك كسوت زيد اجبة واعطيت زيد اجبة مكسود ومعه في ثابتهما
 مفعول متطوع هذا الفعل اذ الجبة مكساة ومطوعة اي مأخوذة انتهى

كلامه وعلى قياس ما ذكره يكون المراد من يشترط رزق الله تعالى له زيد وكون
 المال مفعولا للفعل مستفاد من الكلام كان المفعول الثاني لا عطيت كذلك
 فتأمل **قوله** ذكر افضل انواعه والاصل فيه كون الرزقاء افضل انواع الانفاق
 لان الاضلية باعتبار اكثر الثواب فان ثواب العز من اكثر من ثواب النفل
 واما كون الرزقاء اصلا في الانفاق فباعتبار ان الرزقاء من اصول الاسلام
 بخلاف سائر انواع الانفاق فانها من الفروع **قوله** لقوله تعالى وما
 من دابة في الارض الا جزء لها ان يقولوا لا يلزم ما ذكرنا ان يكون المراد رزقا
 نعم يلزم من الآية ان لا يكون في العالم شخص معتذرا بالحرمان طول عمره
 والجزء بوجوده غير محقق نعم لو ثبت شخص وجوده كذلك ثبت ما ذكرناه
قوله للاهتمام قاد صاحب كتاب قدّم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم
 كانه قاد ويختصون بعض المال الحلال بالتصدق به وقاد الشريف العلامة
 اما كونه اهم فلفظه معنى الاختصاص مع رعاية الفاصلة لا يقال ادخال من
 البتعية بمعنى عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر تحت
 عدم الشمول لانا نقول اذ المراد بقدر احتمال الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا
 قدر زال احتمالنا بالكلية برشد الى ذلك الفرق بين قولنا انفق زيد بعض
 ماله وبعض ماله انفق **قوله** فان قيل يفهم من كلامه ان المراد بالاهتمام
 الاهتمام بالتقديم لا الاهتمام بنفس المفعول لان التخصيص انما يستفاد من
 التقديم وظاهر كلام الكشاف ان المفعول قد مر للاهتمام به اي بالمفعول
 قلنا جعل العلامة بمعنى كلام الكشاف انه قد مر المفعول دلالة على كونه في القدر
 اهم **قوله** ويؤيده قوله عليه السلام لا تخفي ان الحديث قال على انه ينبغي
 ان يصلح العلم الى الغير بالتعليم واما كون التعليم انفاقا فلا يظهره دلالة
 الحديث عليه وتوجيهه ان اتصال النفع بالتعليم لما كان شيئا بالانفاق
 الحقيقي كان هذا مويدا لاحتمال ان يراد بالانفاق ما هو شامل للتعليم كما اذا

قوله

قوله واليه ذهب من قال الى اخره لا يخفى ان مذهب هذا المذهب بحسب
 الظاهر ان المراد من الرزق انواع المعرفة لما يعم جميع النعم الظاهرة والباطنة
 على ما فهم من كلام المصنف ويمكن ان يقال من كان المذهب المذكور انهم يفتقرون
 ما رزقناهم من اوار المعرفة وغيرها لكن حصص الانوار بالذكر لشرفها
قوله كانه قال هدي المتقين عن الشرك الى اخره جواب دخل مقدر
 وهو ان يقال الذين يؤمنون بما انزل اليك الآية واجل في المتقين
 فكيف يعطى عليه فاجاب بان المراد بالمتقين المتقون عن الشرك
 فلا يدخل الذين امنوا من اهل الكتاب فيهم وحينئذ يقال ان يقولوا
 ايضا مستقون عن الشرك والحوار ان الذي فهم من كلامه ان المراد من
 المتقين عن الشرك الذين كانوا مشركين مؤمنين ولما قل ان يقولوا اهل
 الكتاب دخلوا في المشركين لما سيجي في كلام المصنف في تفسير قوله
 تعالى ما كان ابراهيم يهوديا الى قوله وما كان من المشركين ان هذا
 نعت من بانهم مشركون فتأمل **قوله** ويختار ان يراد بهم الاولون الى اخره
 قاد الشريف العلامة رجع هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالمقرنين
 مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه عن امن من اهل
 الكتاب ولاد دلالة لا قرأ بالذكر في الآية على ان الايمان بكل منهما بطريق
 الاستقلال لا يري الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل اليه وما
 انزل الى ابراهيم فقد افرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان
 بكل منهما على الانفراد وجان ما ذكره في تقديم بالآخرة وبناء بوقوت
 على هو افاقه موقعه اذ اعلم المؤمنين والا اوهم فيه عن الطائفة الاولى
 وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم
 يؤمنوا بالانجيل واعتز صاحب الحاشي بان الايمان بالمقرنين وان
 كان مشترك بين المؤمنين قاطبة لكن من آمن من اهل الكتاب قد آمن

بالنزل السابق مرتين مرة في ضمن الايمان بما انزل على محمد ولا يخفى ان ظاهر
قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يدل على ان
الايمان بالنزل السابق مرتين كما هو حال من آمن به من اهل الكتاب وما
ذكره من ان قوله تعالى فوالايمان بالله لا يقتضي الايمان بكل منهما على
الانفراد لا ينافي ما ذكرناه فانه يدل على انهم كلهم ايمان يقولوا جا لايمان بكل
منهما اي بما انزل عليهم وما انزل على ابراهيم ايضا ولا يقتضي الايمان بكل
منهما على الانفراد بل يقتضي بظاهر القول بالايمان بكل منهما اقول لو سلمنا
ان قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يدل
على وجود الايمان بما انزل من قبل مرتين فلا نسلم انه يخص باهل الكتاب
بل يحتمل ان يؤمن بما انزل من قبل مرتين مرة في ضمن الايمان بالقرآن
ومرة بالايمان بما انزل من قبل مستقلا لان الايمان بتصديق النبي عليه
والسلام فيما علم بحجته به بالضرورة اجمالا ان علم اجمالا وتفصيلا ان علم
تفصيلا فحجبا لتصديق به استقلاله لا يجرى والتصديق بالقرآن فمن آمن
بالقرآن فقد آمن اجمالا بحقيقة الكتب المنزلة من قبل ثم اذا آمن بما انزل
من قبل كان مؤمنا به على الانفراد وقد اعترف على الشريف العلامة وهو ان
اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا
بالانجيل بانه انما يراد لوجها في قوله وما انزل من قبل على الكتب السابقة
على الاستغراق لكن يجوز حملها على الجنس ويمكن ان يجاب بان المدح انما
هو بالايمان بجميع الكتب المنزلة السابقة لا بالايمان بالبعين وانكار
البعين لان من انكر المدح كان كافرا لا يفسخ المدح بل يفسخ الذم
لكن قوله تعالى يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك في مقام المدح
في الايمان بكل منهما واعلم ان هذه الوجه اولي الوجوه المذكورة اما كون
اولي من الوجهين المتقدمين فلا ينافي على تقديرهما بكون المؤمنين الذين

لم يتدينوا بالشرك ولم يكونوا من اهل الكتاب خارجين عن القسم المذكور
واما في الوجه الرابع فلا ينافي ما انزل من قبل على من سواهم **قوله**
ووسط العاطف الى اخره قال الشريف العلامة عطف بعض الصفات على
بعض كبر في الكلام بناء على تعابر المعنويات وان كانت متحدة في الذات
ويكون ما رواه وغيره على ما يقصد من تحاني الحروف العاطفة والقدر
السيد واسلمه الفعل المكرم الذي لا يحمل عليه والهام العظيم الهمة وهو
من اسماء الملوك وليت الكتب اي الجليل فاول معنى الصفة والمرتبة موضع
الاذن حاكم وهو المعركة **قوله** بالهف ذبابة هو ابو الناجم لان الشجر
ذباية في جواب حارث بن همام الشيباني يا حشرة ابي لاجل هذه الزجر
فيما حصل له من المراءاة الانصاف هذه الصفات والصالح الذي يحس
على العذوة والغال للترتيب في الانصاف **قوله** اما يلحق الماضي بالامر
بتوسط الذات الحاصلة لها هذا ايدل على انه يمكن ان لا يكون لانزال الكتب
طريق اخر غير ما ذكره بقوله لكل الى اخره بان يستمر صوت من اعلى الى اسفل
مع حامله فاعلم انه يمكن ان يكون نزوله بطريق اخر بان يخاف الله صوتا
في جسمه فيسعه الملك فيسند الانزال الحاصل لذلك الى الوحي المحمول له
بطريق المجاز العقلي **قوله** واما عبرته بصيغة الماضي قال الشريف العلامة
ذكر للتعبير عن الماضي والمتروك بصيغة الماضي وجعل احدهما تليق كادج
نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه ان انزال جميع القران معي واحد يستعمل على
ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة المستقبل فعبر عنهما بصيغة الماضي
ولم يمكن تعليق اللوح على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجوز على الكل
والثاني تشبيه مجموع المنزل وغير المنزل بشي نزل في تحقيق النزول لان
بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعاً فيصير انزال مجموعهما
بازالة ذلك الشيء الذي نزل فيسند بصيغة الماضي التي هي انزال

المجموع وقد اصححنا ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والحجاز في كل
واحد من الوجهين ولا يشتبه عليه ان الحجاز المرسل الاستعارة المذكورة
متعلقان بصيغة انزل وحدها بلا اعتبار ما دامه اقول لا بد ان يقال في
اقام كلامه ان معنى انزل فيما انزل اليك تحقق انزاله اي تحقق في علم الله
تعالى وفي نفس الاخر انزاله في زمان من الارضنة وهذا المعنى مشترك
بين المنزل بالفعل وبين ما هو بصدده مؤنة لا يخفى ان الحجاز المرسل
والاستعارة ضمان من الحجاز اللغوي الذي هو اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له فاذا كان يجوز في صيغة انزل بلا اعتبار اللفظ كما ذكره
لزم ان لا يكون مجازا مرسلولا استعارة لان الصيغة كما صرح به شارح
المطالع والشرحين العلامة في حاشية ذلك الشرح ليست بمسوقة فلم
يكن لفظا فكيف يجري الحجاز المرسل والاستعارة فيه الا ان يكون المراد
انما شيهان بالاستعارة والحجاز المرسل باعتبار العلاقة واعتبار
الطريق المذكور فيه دقة ومبالغة ويمكن ايضا ان يكون المراد بما انزل
اليه ما انزل عليه حقيقة وهو بعض القرآن من غير النظر الى ما سبب انزل
وهذا المعنى صحيح **قوله** ولكن على الكفاية اي لا بد في مسافة القمر من شخص
يعلم ذلك وتوصل به الكفاية والاطمان كل من قدر على تعلقه ولم يتعلم
انما **قوله** اي يؤقنون ايقانا الى اجزء غرضه ان حصره لا يقان عليهم اي
على اهل الكتاب ليس مطلقا بل المراد ان الايقان الخاص الذي هو ما ذكره
قوله وفي تقديم بالاحرة وبناء يؤقنون على صريحي اجزءه فان قبل تقديم
بالاحرة يفهم انهم يؤقنون بالاحرة لا بغيرها فلا يكون فيه تفرق عن غيرهم
قلت مرادة ان مجموع الامرين المذكورين يدل على ان الحصر اضافي في هجر
لا غيرهم من اليهود يؤقنون بالاحرة على ما هي عليه بعد ما اعتقدوها
على النحو الذي زعم غيرهم من اليهود وليس غيرهم من اليهود كذلك فيكون

تقرضا

تقرضا بين سوائهم من اليهود من وجهين احدهما انهم لا يؤقنون بالاحرة حقيقة
والثاني انهم يعتقدون الاحرة على خلافها وهذا يستفاد من تقديم الظروف
والاولى من بناء الفعل على صريح **قوله** تقرض عن عدمه يدل على ان الحصر ليس
بالنسبة الى غيرهم مطلقا بل بالنسبة الى من عدمه من اهل الكتاب واعلم
ان قوله تعالى وبالاحرة هم يؤقنون يدل على حصر الايقان بالاحرة على ما هي
اهل الكتاب على تقدير ان يكون المراد من الذين يؤقنون ما انزل اليك وما
انزل من قبلك اهل الكتاب فاما ان يكون الحصر باعتبار تفسير الايقان
بالايقان الخاص المذكور فيكون الحصر بالنسبة الى من سوائهم مطلقا فيكون
حقيقيا فيكون قوله اهل الكتاب مستند كما بل هو مخالف الواقع واما
ان يكون الحصر بالاضافة الى من سوائهم من اهل الكتاب ويكون المراد من الايقان
بالاحرة مطلقا لكن تفسيره الايقان عادة كقبيد ان الحصر حقيقي لان التفسير
المذكور مخصوص بمؤمنين لا يوجد في غيرهم مطلقا ويمكن ان يقال ان قوله
تقرض يعني ان الحصر الاضافي مقصود وان كان الحصر الحقيقي حاصلا
ولا يخفى ان التقرض عن سوائهم من اهل الكتاب بما يتجه اذا كان المراد من
الذين من الذين يؤقنون بما انزل اليك مؤمنين اهل الكتاب واما اذا كان
المراد مطلق المؤمنين كان تقرضا بين سوائهم مطلقا **قوله** وبان اعتقادهم
الى اجزءه هو المقصود من التقرض باهل الكتاب فهو كايقال اعجني زيد وعلمه
قوله ولا العلوم الضرورية فيه نظر فانهم عرفوا اليقين بالاعتقاد الجازم
الثابت اي الذي لا يزول ويشكك المشكك المطابق للواقع وهذا شا من
الضرورة بل لم يثبتوا العلم اليقين في تصور اليقين ولا شان ان القضا
الضرورية علوم وليس بتصورات فتكون داخلية في اليقين نعم اليقين
هو العلم المتقن بالبعد عن الشك والشبهة واما انه لا بد ان يكون بعد
عنها بالاستدلال فغير مسلم بل قد يكون بسبب ضرورة العقل قال الشافعي

العلامة في شرح المواقف ان المقدمات التي يقع فيها النظر على قسمين قطعية
تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الادلة الظنية فالقطعية
اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة مقتضى الواقع واقفا
انه لا يمكن ان لا يكون الا كذا تسع الى القطعية الضرورية هي المبادي
الاول سبع الاولى الادليات التي اخبرنا قال فظهر ان الضروريات يقينيات
وقال صاحب الكشاف الايقان ايمان العلم بانساق الشك والشبهة عند
المصنف غير عبارة الكشاف فوضع فيما وقع وقال الشريف العلامة اراد
صاحب الكشاف ان العلم الذي من شأنه ان يتطرق اليه الشبهة والسكوت
انقيا عنه كان ايقانا ولذلك لا يوصف بعلم القديم ولا الضروري
فلا يقال ان الكل اعظم من الجزء والذي يحصل مما ذكر الفرق بين الايقان
واليقين وبين اليقين اللهم الا ان يقال لليقين معنيان احدهما ما ذكره
المصنف والثاني ما ذكره في شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والاطلام
واعترف عليه صاحب الحاشي بان العلوم الضرورية قد تتطرق اليها الشبهة
كما ستراى الوجود معني ولذلك يقع الخلاف فيه ويحتاج الى التبيين
فبعض العلم الضروري يوصف بالايقان نعم لا يوصف بشي منها بالايقان
على تفسير المصنف حيث اعتبر كون زالة الشبهة بالاستدلال اقوال
مراد الشريف العلامة من الضروري البديهي الذي لا يتطرق اليه الشبهة
اصلا يشعر بذلك تمثيله بقوله الكل اعظم من الجزء **قوله** والاشارة ثانية
الى اخره قال العلامة التفتازاني الاخر استوفى اعل من اخر معني فاحر
وان لم يستعمل كما ان الاخر يقع الحاصل افضل التفضيل منه وهي صفة غالبية
على تلك الدار كما لذيها على هذه ولقد اقل ذكر الموصوف معهما مثل الدار
الاشرة والدار الدنيا قد يجريان مجري الاسماء ويترن موصوفهما
حتى كانا من قبل الصفات اقول انهم من قوله ولهذا اقل ذكر الموصوف

منهما

منهما ان قلنا ذكر الموصوف لاجل الغلبة ومن ظاهر قوله وقد يجريان الى
احده ان عدو ذكره مطلقا لاجل كونها جارية مجري الاسم لموصوفا
ونوضحه انه قد يعتبر انهما في الاصل صفتان غلبتا على موصوفهما
وهما الدار ان المذكور ان وعند هذا الاعتبار ترك ذكر الموصوفين وقد
يذكران ولكن على قلة وتندرو وقد لا يعتبر كونهما صفتين في الاصل بل
يعتبرهما العقل كما انهما لم يكونا صفتين في الاصل وعند هذا الاعتبار
لا يذكر الموصوفان معهما اصلا في صورة من الصور يمكن ان يقال مراد
من قوله الاخير ترك موصوفهما لفظا وتقدرا وقال الشريف العلامة
الاشرة صفة غالبية على تلك الدار كما لذيها على هذه الدار من انهما مع كونها
من الصفات الغالبة قد جريا مجري الاسماء اذ قلنا لا يذكر موصوفهما وفيه
مخالفة ما للنقل الاول فليست اكل شريفهم من كلامهما ان كون الكلمة من
الوصف الغالبة لا ينافي ذكر الموصوف معهما في بعض الاحوال لكن قال
الرجي معنى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع فلا يخرج عن نطاق الوصف
بل انما يخرج عن الوصف العام في لا يطبق على ما وضع له بل يخرج الوصف
عن كونه وصفا اي يفتح الموصوف لفظا فلا يقال فيه ادم اسمي وظاهر
هذا الكلام انه لا يذكر الموصوف مع الصفة الغالبة وقال الشريف
العلامة في حاشية الرجي والسري ذلك ان خصوصية الموصوف صارت
بالغلبة داخلية في مفهوم الوصف مع ملاحظة انصاف مفهوم المشتق
منه فلا يصح احراوه على غيره وهو ظاهر ولا غلبة ايضا اذ يصير معني
مثل قيد ادم قيد هو قيد فيه دمة وهذا نوع في امتناع ذكر الموصوف
مع الصفة الغالبة فانظر الى اختلاف كلامي العلامة في الحاشيتين
قوله حلب الموقدان الى اخره قال العلامة التفتازاني اصله حبس
بالضم اي صار محبوبا فاذا تمت بالاستكان او بنقل الصفة وكلامه رتبة

فالام للقسمة والربوت بعد تجريه محري فصل المدح بصفها بالكرم لان الماد
 الاضافة بوقود نار القري بقرينة المقار والاستعمال الشائع فيما بين العرب
 والوقود ههنا بالغم واما بالفتح فاسم لما يوقد به وقال العلامة الطيبي
 البيت لمري وموسى وسورة ابتداء عطفان لقوله الموقدان روي
 سيبويه بقلب الهزة في الموقدان وموسى **قوله** فاجيب بقوله الى اخره
 هذا ظاهرا اذا فصل الموصول الاول عن المتقين واما اذا كان فصل الموصول
 الثاني دون الاول فلا يناسب التوجيه الذي ذكره فحق الخطام ان يقال
 الجملة يا محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين واذا فصل
 الموصول الاول كان التقدير كما قال المتقين خصوصا بذلك فاجيب بقوله
 الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الايات قال صاحب الكشاف ان قوله
 تعالى اولئك على هدى من ربهم يا محل الرفع ان كان الذين يؤمنون بالغيب
 مستندا والا فلا محل لها قال بعد ذلك فان قلت هل يجوز ان يجري
 الموصول الاول على المتقين ويرفع الثاني بالابتداء اولئك خبره قلت
 نعم بل ان يجعل اختصاصهم بالهدي والصلاح تعريضا باهل الكتاب
 الذين لم يؤمنوا ولا يخفى ما بين الكلامين من التناقض واجيب عنه
 بان عرضه او لا ذكر الوجهين اللذين ذكرهما اهل المعاني ومعلوم انهما
 واما هذا الوجه وهو ان يفصل الموصول الثاني عن المتقين دون
 الاول حكم مجرزه كانه خال عن لطيفة الاستيناف وعدم لزوم
 فك احد الموصولين عن الآخر وعلى هذا يمكن توجيه عبارة المصنف بان
 جواز اولان يكون كل واحد من الموصولين مفصولا عن المتقين لكنه انفق
 اخرا على ان يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصولا ليكون هذا الكلام
 مستاتا فاما ويحقق عدم انفصال احد الموصولين عن الآخر **قوله**
 وكان نتيجة الاحتكام الى اجزائه بقرينة الاستيناف يدل على ان الظاهر

فما وجب من الجملة نتيجة الكلام
 فيما يتعلق بالاستيناف جوابا
 للسؤال

راجع البعد فيه نظرا فان الاستيناف لو كان الجملة جوابا للسؤال لم يكن
 ان يقال انه على التقدير الاول جواب سائل ايضا فلهذا قبلنا نتيجة
 الصفات السابقة وقادتها الموصوفين بها وعلى هذا كان معنى الكلام
 والافاستيناف اما ان يجعل اولئك على هدى الية جوابا للسؤال على نتيجة
 الاوصاف المذكورة وقادتها الموصوفين بها واما ان يكون جواب
 سائل قال ما الموصوفين بهذه الصفات اختصاصا بالهدي والاولي
 ان يقال ان المراد من كونها مستانفة ان لا يكون لها محل من الاعراب
 وعلى هذا التقدير يحتمل امرين احدهما ان تكون جوابا للسؤال والاخر
 ان لا تكون كذلك **قوله** ونظيره احسنت الى زيد الى اخره فان زيدا
 في المثال المذكور ونظير المتقين وصديقك نظير الذين يؤمنون
 الايتين وصديقك القديم حقيق بالاحسان نظير اولئك على هدى
 من ربهم فان قيل فعلى هذا كان الجواب مستملا بما لا يفيد لان السؤال
 عن سبب اختصاصهم بالهدي فالجواب بان اولئك على هدى من ربهم
 غير مفيد قلت حاصل ما ذكر ان اولئك الموصوفين مختصون بالهدي
 والفلاح بسبب الصفات المذكورة التي اعطاهم الله تعالى دون غيرهم
 وتوضيح المقام ان الانصاف بالصفات المذكورة سبب عن كون الكتاب
 هدي لهم لان هديهم بسبب نزول القرآن كمن الانصاف بسبب اختصاص
 الهدي فاصل الهدي يحصل من الكتاب واختصاصه يحصل من الانصاف
 بالصفات المذكورة اي الايمان بالغيب وما يتلوه واعلم انه ليس المراد
 من اختصاصهم بالهدي ان يكون الكتاب هدي لهم فقط دون غيرهم
 لانه هدي للناس كما مر ولكن المراد ان له نوع اختصاص بهم ليس لغيرهم
 وهو اختصاصهم باعتبار الغاية وقد مر **قوله** فان اسر الاشارة
 الى اخره قال الشريفة العلامة وذلك ان اسم الاشارة حتم ان

يشار بها إلى محسوس يشاهد أو إلى منزل منزلة في تميزه وظهوره ولما
كانت الصفات المجردة مميزة لغير جملة أيا هم كانوا حاضرون مشاهدون
وضع أولئك موضع الضمير إشارة إليهم من حيث أنهم موصوفون بها كأنه
قيل أولئك المميزون بتلك الصفات فيكون الكلام من ترتيب الحكم على
الأوصاف المناسبة فيكون مفيد للعلية بخلاف الضمير فإنه راجع إلى
الذات وليس فيه ملاحظة لأوصافها انتهى أقول لك ان تقول
لم لا يجوز ان يكون الضمير راجعا إلى الذين يؤمنون بالغيب الآية أو إلى
الذين يؤمنون بما أنزل إليك الآية وإذا كان راجعا إلى الجرحا كان
مخوفا مفعلة فيكون فيه ملاحظة للأوصاف والجواب ان المراد
هنا بيان حال المتقين لأنهم الموصوفون بالأمور المذكورة بعدها
صفاتهم ولا يخفى أنه يمكن ان يكون راجعا إلى الموصوف مع ملاحظة
الصفات لكن ليس فيه أي في الضمير أشعار باعتبار الصفات بخلاف
اسم الإشارة فإن فيه أشعارا بذلك فتأمل **قوله** وهو ابلغ من ان
يستأنف باعادة الاسم وجده إلى آخره يحمل ان يراد باعادة الاسم
ما يقع باعادة نفسه أو بطريق الاسماء وقوله لما فيه من بيان المقني
وتلخيصه بيان الترجيح على الطريقين المذكورين اذ ليس بينهما بيان المقني
ولا تلخيصه على ما ذكر **قوله** ومعنى الاستعلاء هدي إلى آخره كذا في
الكشاف وحتى العبارة ان يقال فكلما على في هدي استعلاء تبعية
باعتبار تمثيل تمسكهم بالهدي حال من اعتلى الشيء مركبة في التمكن والاستقرار
وقال الشريف العلامة يريد ان كلمة استعلاء تبعية شبه تمسك
المتقين بالهدي باستعلاء الركاب على مركبة في التمكن والاستقرار فإيه
له الحرف الموضوع للاستعلاء أو قال ومعنى الاستعلاء دون معنى على
لان الاستعلاء في الحرف تقع أو لا في متعلق معناه كما لاستعلاء الطريق

والابتداء

والابتداء اشلا ثم تسري اليه بتبعيته كما حقق في موضع ومن الناس من
زعم ان الاستعارة في على تمثيلية لكون كل واحد من طرفي التشبيه
حالة منتزعة من عدة امور ورد عليه بان انتزاع كل من طرفيه من
امور متعددة يستلزم تركيبه من امور متعددة ومن البين ان متعلق
معنى كلمة على وهو الاستعلاء معي مفرد كما لضرب ونظيره فلا يكون
مشبها به لانه ليس معي الاستعلاء مشبها به في هذا التشبيه فكيف
يسري التشبيه والاستعارة منه إلى معنى الحرف والحاصل ان كون
كلمة على استعارة بتعبية يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركيب
الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها فلا يجمعان واجبت عنه
بان انتزاع كل واحد من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركيبة بل
يقضي تعددا في ماخذه وهو مردود بان المشبه مثلا اذا كان
منتزعا من اشياء متعددة فاما ان ينتزع من كل واحد منها وهو
جاطل فإنه اذا اخذ كذلك من واحد منها كان اخذه مرة ثانية
من واحد آخر لغوا بل تحصيل الحاصل واما ان ينتزع من كل واحد
منها بعض منه فيكون مركبا بالضرورة واما ان لا يكون لا هذا
ولا ذاك وهو ايضا باطل اذ لا معنى حينئذ لان تراعه من تلك
الامور المتعددة وقال صاحب الحواشي بطلان القسم الثالث غير
مسئل لاحتمال ان يكون لأمور متعددة وصف واحد انتزاعي من
غيره ان يكون لهذا الوصف ابعاض يكون كل بعض منها منتزعا
من امر من هذه الامور ويقال فيما نحن فيه تشبه الحالة البسيطة
الماخوذة من تمسك المتقين بالهدي وتشبه به وعدم تحوله
عنه وهي تشبههم إلى الهدي بالحالة البسيطة الماخوذة من استقرار
الراكب على المركب وتشبه به وعد تحوله عنه وهي استعلاء

عليه فاستعملها الحرف الموصوف للاستعلاء أقول فيه نظر فان نسبتهم
إلى الهدي منتزعة من كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة وهي تمسك
المتقين بالهدي إلى آخره فيكون من القسم الأول لأن الثالث وكذا
الاستعلاء منتزعة من كل واحد من الثلاثة الأخيرة **قوله** استعمل الجمل
وعوي الغرض من إيراد هذا المثال إزالة استبعاد تشبيه تمسكهم من
الهدي بحال من اعلى الشيء وركبه فأنتم شبهوا التمسك من الجمل بقوله
استعمل الجمل بالحالة المذكورة فان جعل منزلة قوله ركب الجمل كان
استعلاء بالكناية لانه شبه الجمل بالطينة في النفس ولو يصرح
بشيء من أركان سوي المشبه فان جعل منزلة قوله اتخذ الجمل طينة
كان تشبيها لانه بمنزلة جعل الجمل كالمركب وإياها ما كان فتشبيه
الجمل بالطينة وكذا تشبيه تمسك الجمل بالجمل وتمسكه منه بهتلا
الراكب على المركوب مقصود وهو المراد بكونه مضرحا **قوله** لا يقادر قدره
أي لا تطلب مساواة قدره والغرض انه بالغ في الكمال إلى الرتبة
العنصرية **قوله** على علم أي على علم أي لم الاستشهاد في تنكير النظم
للتعظيم ويذل عليه ان خاله المذكور وضع الشان على القدر وانما أضمر
به وأبو الطير لما ان يراد به خاله وهو الاظهر لو قوعا عليه وأما
ان يريد بذلك النوع من الطير لانه لما استعملها لوقوعها على خاله
استعظم أباه لانه أصلها وأصغر به والطير نفسها والاب مع
ولا زيادة في ابتداء القسم وقد وقعت على علم جواب القسم ولا زيادة
السابق أي ليس الأمر كما زعمت وحي إلى الطير فكان جواب القسم ما أتت
عليه كلمة لا وكان لقد وقعت قسم أخرى وأمسكت وقعت على علم الخطأ
للطير على طريقة الانتفاء والمرتبة الواقعة الدائمة من أرباب النظم
إذا أقام به وزعمه **قوله** وقد غلت النون في الرابعة وبغير

غنة قال العلامة التفات إلى أن ما حُصِّلَ العربية فالأمر كذلك وأما
حُصِّلَ الرواية عن القرافي بعض الكتب كما ذكره المصنف وفي كثير منها
ان لا غنة مع الراء واللام **قوله** من الأثرين الأثر بفتح الهرة
وضح الشاء المشبهة والمراد من الأثرين الأثر بالهدي والأثر بالفلاح
ومحصول ما ذكره ان تكريرا ذلك للتنبيه على ان اقتصاصهم بالقوى والآيات
بالغيب وسائر ما ذكر كما انه يقتضي الأثر بالهدي يقتضي الأثر بالفلاح
وانه أي التكرير اخاد اختصاصهم بكل واحد منهما على حدة فيكون كل منهما
مميزا لهم عما دام ولولا انهما لاختصاصهم بالحق فيكون هو المميز
لأجل واحد ومعنى قوله يقتضي كل واحد من الأثرين انه يقتضي استئثار
كل أي الأفراد بكل منهما فيكون قوله وان كلامها إلى آخره عطف
تفسيره لقوله ان اقتصاصهم إلى آخره **قوله** فان التسجيل بالغفلة
والتشبيه بالها هو شيء واحد لان المراد من التشبيه بالها هو انها كتم
في الغفلة **قوله** ومن فضل إلى آخره قال العلامة التفات إلى ذكر
لغير الفصل ثلاث فوائد لا ولي له لانه على ان ما بعده خبر لا غنة لانه
انما يتوسط بين المبتدأ والخبر لا بين الموصوف والصفة وبهذا
الاعتبار سمي خبر الفصل الثاني تأكيد الحكم لما فيه من زيادة الربط
حيث قال للحكم أبو نصر الفارابي ان معني قولنا زيد هو العادل زيد
انست له عادلت وما قيل من انه لتأكيد المسند اليه لانه بمنزلة
زيد نفسه العادل ليس بشيء ثالثا فائدة قصر المسند على المسند اليه
بشهادة الاستعمال مثال الله هو الرزاق كنت انت الرقيب عليهم
ونحو ذلك وهذا غاية ما أثبت القصر في مثل كان زيد هو افضل من
عمرو مما الخبر فيه تكررة ولا فخر به الخبر بلام الجنس بعيد قصره على
المبتدأ وان لم يكن هناك خبر فصل مثل زيد الأمير وعمرو السجاء ونحوه

المبتدأ بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وان كان مع ضمير الفصل لقولك
 الكرم هو التقوي والحسب هو المال اي لا كرم الا التقوي ولا حسب
 الا المال وقال صاحب الخواشي في هذا نظرا لانه لا يتم الاستدلال
 بثبوت القصر بمثل كان زيدا هو افضل من عمرو بل يتم ثبوت القصر في
 المثالين المذكورين على ان تكون اللام في الرزاق والريب للعهد الخارج
 دون الجنس فان التعريف بلام الجنس يفيد القصر كما اعترف به في قوله
 والافتراف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدأ لا تعريف بلام
 العهد الخارج في قوله حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني انه لا يثبت
 كون ضمير الفصل مفيد القصر الخبر على المبتدأ الا اذا افاد القصر في
 مثل كان زيدا هو افضل من عمرو والخبر فيه نكرة ومحصل ما ذكره
 المعتمد من انه اذا جعل اللام في الرزاق والريب مثلا للعهد الخارج
 وافاد القصر ثبت كون ضمير الفصل للقصر وهذا لا يضر العلامة بل يفيد
 عرض المعترض وهو افادة ضمير الفصل القصر على التقدير المذكور
 اذ على تقدير ان يكون الخبر محلي بلام العهد كان الخبر هو الغرض للعهد
 مقصودا على زيد سواء كان ضمير الفصل اول او زيدا المنطلق اذا كان
 اللام للعهد يفيد قصر المنطلق المعهود على زيد فلا يلزم من ثبوت قصر
 الخبر على المبتدأ في زيد هو المنطلق اذا كان اللام للعهد ان يكون محلي
 الفصل للقصر واما اذا كان الخبر نكرة مثل كان زيدا هو افضل من عمرو
 ففهم القصر لم يكن الا باعتبار الضمير الذي ليس شي يوجب قصر الخبر وهو
 جنس الافضل في المثال المذكور على زيد لا ضمير الفصل **قوله** وتعرف
 الغلطين اي قوله وخصوصياتهم وجه ظاهر فان اللام اشارة يعني
 ان التعريف للعهد الخارج في الحقيقة والجنس وليس الغلط خصوصياتهم
 وجه ظاهر فان اللام اشارة الى ان حقيقة مدحها متروكة واما

خصوصيات

خصوصيات الغلطين فان اراد اشخاصهم او شخصياتهم فذلك غير معلوم
 بطر واحد وان اراد بها معنى اخر فهو غير ظاهر عبارة الكشاف ليس فيها
 تعرض للخصوصيات الا ان يقال المراد من الخصوصيات التعذر او انقضاء
 بالصفات الظاهرة والاولى اسقاطها **قوله** كما يملكون في الفلاح
 لانه ان تقول كما في الفلاح لمن لم يتدبس بالاثم وهو لا يميز من الايات
 السابقة اذ الايمان وغيره مما ذكرنا في الاثر فان قيل التقوي يذل
 على عدو الاثر لان التقوي هو التجب عن كل ما يؤثم قلنا يلزم من كلامه
 سابقا انه يمكن حمل المتقين على المتقين من الشرك كما قال بعد تفصيل
 مراتب التقوي التي اخرجها التبري عن الشرك قد ضر قوله تعالى هدي
 للمتقين على الاوجه الثلاثة الا ان يقال انه ناقص لظلام الغير ولو
 يرض به ويمكن ان يقال والله اعلم ان المراد كما في الفلاح اذ هم ياتون
 بما يوجب العقاب على ما علم من النصوص الاخرى ولربما ذكره هنا للاهتمام
 بمدح الصفات المذكورة اوللا ياء الى ان من انصف بالصفات المذكورة
 لم يفعل ما يستحق به العقاب فهو يدي ان من انصف بالصفات المذكورة
 لا يفعل ما ذكرنا مل **قوله** لتبانيهما في الغرض قال الشريفة العلامة
 لا يقال مما سبق ان لبيان حال الكتاب وانه هدي لطائفة وهي
 هدي لاصحابهم فما على حسن العطف بينهما لانا نقول قد عرفت
 ان الثانية قد سبق بيان اصرار الكفار وان وجود الكتاب
 وعدمه سواء عليهم واما كونه بحيث يحدثهم هدي فهو مرتعا لا مقدا
 ولو كان مقصودا لتحسن العطف لان الانتفاع به صفة كالايوبية
 ما سبق من تخميم شأنه واعلام مكانه بخلاف عدم الانتفاع اقول
 توضيحه ان المقصود من قوله تعالى ان الذين كفروا بيان حال الكفار
 وما سبق بيان حال الكتاب ولان سلمنا ان المقصود من الذين كفروا

حال الكتاب لتحسن العطف ايضا لان الغرض الاصلي من الاول تعظيم
الكتاب ولا يفيد الثاني فان قلت يظهر مما ذكرناه لا بد في الخلق
المعطوف احدهما على الاخر من اتحاد الغرض الاصلي بينهما وحيد فكيف
يقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الجحار لفي عذاب ليعلم ان الغرض الاصلي
بينهما لان الغرض الاصلي من الجملة الاولى اظهار درجة المؤمنين
وفوزهم بالنعيم المقيم والغرض من الثانية تبين خساسة الكافرين
وسوء حالهم بالخساسة فكان الحميم فالجواب انه لا يجب الاتحاد لكن
يجب عدم تباين الغرضين وان المراد من تباين الغرضين ان للناس نسبة
بينهما تناسب معتد به وليس بين قوله تعالى ان الذين كفروا وبين
ما سبق ذلك التناسب اذ الغرض الاصلي من الجملة السابقة تعظيم
الكتاب ولا يحصل من الثانية ذلك الغرض بل الغرض ههنا سوء حال
الكفار وليس بينهما مناسبة يعتد بها في العطف وان كانت المناسبات
بين الاي حاصلة من وجه آخر فوجب انتظامها كما قال صاحب
المفتاح وهذا كما تكون يا حديث فيقع يا خاطرك بقية حديث آخر
بينما جامع لكنه غير منفتحة اليه لبعده مقابلة عنده ويدعون الى
ذكره داع فتورده ففصل لا خلاف قوله ان الابرار لفي نعيم وان الجحار
لفي عذاب فان بين الغرضين وموا القوا بالجنة والدخول في النار تضاد
او موافقة المناسبات المتصورة كما قال اهل العربية الجامع بين الشبهين
قد يكون تضاد مما سواه ولا يمان او شبه تضاد كما سماه والآخرين
قوله لتخالفة عنهما في خبر كان وقد زال بدخولهما فتعين اعمال الحروف
لك ان تقول لعل الخلف المذكور لان الرفع مشروط بالرفع بل
لان الفعل عامل قوي فيعمل عمله واما الحروف فلما كان ضعيف العمل
يجوز ان يكون الخبر باقيا على حاله لا يعمل فيه الحروف قضية للاستحالة

فاستدل

فاستدل الرضي في مذهب البصريين بان اقتضا الحروف الجزئية على
السواء والا لوالي ان لا تعمل فيهما ولا سيما مع مشابهة قوتها بالفعل
المتعدي وفيه ان الحروف المذكورة اقوي صلاحية للعمل بالنسبة
الى اسمائها لا لقسماتها ثم استدل على نصبها للاسماء ونصبها للخبر
بان معناها يشبه معنى الفعل من وجه وكذا الفظا الفظلة والمشاكلة
قوية كما يحكي في بابها فاعطيت عمل الفعل في حال قوتها ومما اذا انصرف
في معنوه تقديم النصب على الرفع وهذه النظمه تخالف ما ذكره المصنف
من ان نصب الاسماء ورفع الخبر ايدان بانه فرع في العمل وخيل فيه
لان ما ذكره الرضي يدل على قوة ان في العمل لقوة شبهها بالفعل وعلمها
عمل الفعل علا قويا وكلام المصنف يدل على ضعف عمله وكونه دخلا فيه
فان قوة المشابهة لا توجب ان تعمل على الفعل حال قوتها فليتأمل
قوله والمراد به فاس لا عيانهم اي المصرون على الكفر فانهم اعلام مشهورين
بالكفر فمعهودون بحمل عليهم اللفظ لشهرتهم واستقرارهم في الخواطر
قوله مستنار لانه صمم على الكفر وغيره الي اخره لا يكون اللفظ بظنا
مستنار ولا كل فرد لانه للجائز وهو يتناول بظنا به جميع الافراد لان
التخصيص بالبحر ترجح لا بد له من مرجح خارج وهو ههنا الخبر عنهم
بالاصرار واستمرار الانذار وعدمه **قوله** وقال موسى الي اخره عبارة
تفيد انه من امثلة الشك لكن المناسبات ان يجعل هذا امثال الانذار
لان فرعون كان منكرا للنبوة موسى **قوله** انكار ما علم بالضرورة بحجج
الرسول به فيه نظرا ليزمان من لم يصدق بشي مما علم بحجج الرسول
به بالضرورة ولم ينكره بل كان شاكرا لم يكن مومنا ولا كافرا فثبتت
حالة بين الحالتين وليس كذلك قال صاحب المواقف الكفر خلاف الايمان
فوعده ناعدا تصديق الرسول في بعض ما علم بحججه به ضرورة وقال

صاحب المقاصد الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا المعنى عدم تصديق
البي عليه السلام في بعض ما علم بحجبه بالضرورة والظاهر ان كلام هذا
اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم بحجبه به على ما ذكره الامام
الغزالي في شؤله الظاهر الخالي عن التصديق والتكذيب فظهر مما قلنا ان
تعريف الكفر ليس بذكر المصنف بل عدم التصديق على النحو المذكور
قوله واجيب عنه بان مقتضى التعلق وحذوثة لا يستلزم حدوث
الطلب اي استدعاء سابقة بخبر عنه مقتضى التعلق اي تعلق المعنى
النفسى بالشيء المخبر عنه يقتضي السابقة اي سبق خبر عنه فيكون
التعلق حادثا وحذوثة التعلق لا يستلزم حدوث الكلام الذي هو
المعنى اعلم ان اقوى شبه المعتزلة على حدوث الكلام وجهان احدهما
الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضي كما في ما ارسلنا نوحا يقول على قدم
وقوع خبر عنه على الحكم والاخبار عنه بالزمان وهذا يدل على حدوث
الكلام اذ الشئ المتأخر عن آخر الزمان حادث واجاب عنه الامام في
الغزالي في قواعده العظام باننا نقول تقوم بذات الله تعالى عن ارسال
نوح بمعنى العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبقدر ارساله انا
ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القاصر بذاته
لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبره ذلك الخبر وهو ارسال
نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال اقول هذا
يدل على ان الكلام القديم ليس بمعنى انا ارسلنا بعينه بل القديم اشياء
ارسل نوح في زمان مخصوص وهذا لا يتغير في ذاته وانما المتغير
صفات ذلك الزمان فقد كان مستقبلا قبل وقوعه وبعد وقوعه
صارا متصفا بكون معنى انا ارسلنا هو اشياء ارساله في الزمان الماضي
وكونه في الزمان الماضي امر حادث اذ لم ينصف به ثم انصف وعلم من

كلام

كلام الامام الغزالي ان هذا القدر لا يقدم في كون الكلام المعنى قدما
واما الثاني فيوان الطلب عن المعدوم محال فلا بد ان يكون الطلب
طلباً عن الموجود فلا يكون في الاذن طلب عن المكلفين فتكون تعاني
الاوامر والنواهي حادثة بحدوث المأمورين واجاب عنه في قواعده
العظام بان لا بد من شرط الامر ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز
ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا
بذلك الطلب بعينه من غير تجديد طالب واقصنا اخركم من شغل
له ولدو يقوم بذاته اقصنا طلب العلم على تقدير وجوده فله ان يقدم
في نفسه ان يقول كوله الطلب العلم وكذا قال صاحب الموافقة واعتبر عليه
الشريف العلامة بان ما يجده احدنا في باطنه هو العروة على الطلب
وتحليله وهو ممكن وليس بسفه فانفس الطلب فلا شك في كونه سفها
بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بذور من يطلب منه محال انتهى
فعل هذا يكون المعنى القديم ليس نفس الطلب بل شيء يتفرع عنه الطلب
كما قال الغزالي في انا ارسلنا ان المعنى القديم هو مجرد اشياء ارسال نوح
واما المعنى فامر حادث وههنا الحث يطول الكلام بذكرها واذ اقرر
ما قلنا فظهر ان قول المصنف انه يقتضي التعلق وحذوثة ليس له وجد
ظاهرة غاية العناية ان يجعل ما قاله الغزالي **قوله** لغت به كالتفت
بالمصادر قال الشريف العلامة كما تجري المصادر على من انصت بما كذلك
سواء تجري على من انصت بالاستواء او تجعل وصفا له معنويا انا انصت
نحوها كما في كلمة سواء في اربعة ايام سواء بالجر والمشهور والنصب اما
غيره كما في هذه الآية فان سواء ههنا في موضع مشيئة ما خبر عما قبله
الي ما بعده كما يستدل به في فاعله فيجب حينئذ توحيد واما خبر
عما بعده فيكون ترك تثنيتها بحجة المصدرية كانه بنه على ذلك حيث

قال اول مستوعليهم وثانيا سوا عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه
اسم غير صفة فالاصح فيه ان لا يقال ايضا المقصود من الوصف بالصفة
المبالغة في شان محله كما هنا صارت عين ما قامت به فعني قولنا زيد
عدل انه عين العدل كما نه تحسونه فاذا اولت بمعنى اسم الفاعل كستولا
فان ذلك المقصود وكذلك اذا حملت على حذف المضاف اقول فيه نظر
انا اول فلان لفظ سوا همنا لا يبدان يكون ما ولا بالفاعل مثلا كما
قال سوا همنا في موضع مستولا لان سوا اذا كان محولا على معناه الحقيقي
لا يكون محله على الذين صححوا فيكون كذا والقران مبرأ عنه واما ثانيا
فلان الاسم انه لو كان ما ولا بالاسم الفاعل نفوت المبالغة المبالغة
تختل بغير حمل المصدر عليه بحسب الظاهر وانه كان ما ولا بالاسم الفاعل
لان اولهم انما عين العدل وهذا يكفي في المبالغة كما لا يخفى على الفطن **قوله**
اذا اريد به تمام ما وضع له لان لفظ الفعل موضوع لحدث متقرب بالزمان
منسوب الي الفاعل فلا يصح جعله محكوما عليه امثلا وايضا المحكوم عليه
يجب ان يكون مستقلا بالملاحظة والنسبة الحاصلة في الفعل لا تكون
كذلك بل تكون الة ملاحظة مشيين والفعل المشتل عليها ايضا لا يكون
محكوما عليه وكذا لا يكون محكوما به للعلة المذكورة بل كونه محكوما به
با اعتبار جزئه الذي هو المصدر وقال الشريفة العلامة في بعض كتبه ان
الفعل التاكثير مثلا مشتق على حدث كالتضرب وعلى نسبة مخصوصة
بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها الة ملاحظة
على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث والنسبة الملحوظة بذلك
الاعتبار غير مشتق بالمفهوم فلا يصلح لان يحكم عليه بشي لان الحكم
به نعم جزؤه اعني الحدث وحده ما خوذ في مفهوم الفعل على انه مشتق
الي شي اخر فصار الفعل با اعتبار جزئه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه

فيه نظر لحوالات
يكوره المعنى على التثنية
وهو الاول ما

فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا **قوله** لما فيه من ايها المجدد انما قال
من ايها المجدد لان قوله يوم ان الفعل انما يدل على التجدد بواسطته وذلك
على الزمان فهو يدل عليه اذا استعمل في معناه واما اذا كان الفعل مستعلا
بمعنى المصدر فلا يمكن ان يقال ان الجملة الاستفهامية طلبية وكونه
الطلبية ضمنية اخطي وهذا وان كان ليس محله طلبية وليس الاستفهام
على حقيقته لكن رعايتنا ما اولنا **قوله** وحسن دخول الهرة عليه
لتقريب معنى الاستواء تاکيده هذا من زيادته على الكشاف وفيه ما يثبت
الكشاف ان الهرة وامر محذوران لمعنى الاستواء وقد استلخ عنهما معنى
الاستفهام ومعنى الاستواء استواءهما في علم المستفهم عنهما لان ذلك قد
علم ان احد الامرين كان اما الانذار واما عدمه ولكن لا يبينه فلهذا
معلوم يعلم غير ضروري معبرين وهذا الكلام اشارة الى جواب سؤال العقود
لقد روي انه يلزم همنا تكرارا بلا فائدة اذ يحصل الكلام ان الانذار
وعدم الانذار المستويين مستويان فيكون الخبر قيدا للمبتدأ
وهو مفرود والجواب بان الاستواء الذي هو قيد للمبتدأ استواءهما
في علم المستفهم عنهما واما الاستواء الذي هو خبر فهو الاستواء في عدم
النفع في نفس الامر وعلى هذا يظهر ان كلامنا الاستواءين بمعنى اخر وجه
قول المصنف لتاكيد معنى الاستواء انه لتاكيد مطلق الاستواء لا استواء
الخاص فظهر ان المصنف ذاه على ما في الكشاف ما نوجم خلاف المقصود عند
التحقيق وحذف ما هو اضع للاشكال فاما مقل قارا العلامة المتقاربان
الجواب الذي ذكره وما نقل عن المصنف ان معناه ما استوي علمك فيه
حقا اشتغلت به مستوي في عدم التأثير كما نه سال ربه ان ذمهم ولا يصلح
له ذلك ثم قال وقد يقال ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في
عدم النفع لكن ما ذكرنا اليق يقول لغير حرقا لمعنى الاستواء مستلخا عنهما

معنى الاستفهام لانه يجب ان يكون ذلك هو الاستواء الذي كان مع
الاستفهام وهو الاستواء في علم المستفهم اقول لانجفي بعد الوجه الاول
لانه قد ربيد استفهاما وهو انذارهم اولاه اعتبارا الاستواء بالنسبة
الي علم ذلك المستفهم لكن الظاهر المتبادر غير ذلك فالوجه الثاني اوفي
وهو الذي ارتضاه الشريف العلامة ويمكن ان يقال معنى الانذار
وعدمه المستويين بالنظر الي علمك في عدم الاضافة مستويان في
عدم الفائدة نظر الي الواقع ولا حاجة الي اعتبار الاستفهام وقال
الرضي عند الحاجة ان قولك سواء عليك اقلت ام قد عدت جملتان في
تقدير مقدرين تحطوفين احدهما على الاخرى بواو العطف اي سواء
علي قيامك وقعودك ففيما شك مبتدأ وقعودك عطف عليه وسواء
خبر مقدم اقول عرضهم ان قولك اقلت ام قد عدت جملتان في تقدير
مفردين لا يجمع في قولك سواء عليك اقلت ام قد عدت اذ ليس الامر كذلك
ظهور ساجو في العبارة وبيانهم يدل على ذلك وقد صرح بذلك ابو علي
على ما نقله عنه الرضي حيث قال قال ابو علي انا جعل الفعلان مع
الحرفين لا تاويل اسمين بينهما واو العطف لان ما بعد همزة الاستفهام
وما بعد عدلها مستويان في علم المستفهم **قوله** اغفر لنا ايها
العصابة اي تخم صا هذه العصابة بالمعزة الهرة كما قال الرضي في غرانا
اكرم الضيف ايها الرجل اي تخم صا من بين الرجال باكرام الضيف
والعرض منه ومن امثاله بيان اختصاص مدلول ذلك الضيف من بين
امثاله بما نسب اليه ويجمع ايها الرجل في باب الاختصاص في عمل التكليف
لوقوع موثق الحال **قوله** ويوظن قال العلامة الطيبي فان قلت هذا
طعن فيما يورث القرآت السبعة المتواترة ومؤكد قلت ليس بكفر لان المتواتر
ما نقل بين دفتي معجم الامام وهذا من قبيل الاداء نحو الحمد والامانة

في الكلام

ثم ان من قلب الهمزة الفاء استمع الالف اسبعا اذ انا على مقدار الالف
المعتاد ليكون الاستماع الفاصلا بين الساكنين وهذا الالف المقلوقة
والثبوت وقيل طريق التخصيف ليس خطأ وانشد للقرن في الاصل الرابع
اي هناك وقال احسان سالت هذيل رسول صفاحة ضلت هذيل عاسات
ولم يصبوا واذا ثبت مثله في كلام الفصحى ونقل عن ثبت عمنه عن الغلظ
يجب القول واما القرائة اعدل من الحاجة فوجب المصير الي قولهم **قوله**
جملة مفسرة فزانه ورا ان عطف البيان في المفردات فيكون بيانه
وبين ما قبله كمال الاتصال **قوله** فيجمع الضدان لان الايمان بعدم
التكليف فرع عدم الايمان والتكليف بالايمان بعدم الايمان مستلزم
للتكليف بعدم الايمان فيجمع التكليف بالايمان وبعدمه **قوله** والحق
ان التكليف بالمتنع لذاته الى اخره محصل الكلام المذكور انه يعلم من الامة
وقوع تكليف الظاهر بما يستنع وقوعه في نفس الامر لغيره وما يجمع بين
الضدين الذي هو المتنع للذات وليس في قوله والحق ان التكليف بالمتنع
لذاته الى اخره تعرض الى دفع ذلك بل فيه مجرد ادعاء عدم وقوع التكليف
بالمتنع لذاته وتفصيل الكلام على ما في المواضع ان الحال ثلاث مراتب
ادناها ان يتنع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه فانه يجوز التكليف
به بل هو واقع وادسها ان لا يتعلق به القعدة الحادثة عادة فنحن
نجوزه وان لم يقع بالاستقراء واقصاها ان يتنع بالذات كجمع الضدين
وهو ايضا لم يقع بالاستقراء وان اختلف في جوازه والجواب عن الشبهة
وهي وقوع التكليف بالضدين الذي هو التكليف بالمتنع الذاتي ان يقال
انه يمكن ان يكون الذين اخبر الله عنهم بعدم ايمانهم غير عالمين بنزول
هذه الآية او غير عالمين بانهم المرادون من الآية فلم يكونوا مكلفين
بالايمان بعدم الايمان وهما الجواب اخر يظهر بان كل واحد واجب صاحب

المواشي بأنه انما ثبت التكليف بالجمع بين الصديقين لو ثبت احدهما
ان يتعين كون اللام في الذين كفروا للعهد الخاصي والثاني ان يتعين
كون اللام في تكليفهم بالايان بعد نزول هذه الآية واما ما عرفت
اقول فيه نظر لان المطلق في الشئ هو البالغ العاقل فاذا لم يتحقق فيها
بصايتين الصفتين كان مكلفا فلا وجه لجعل المافوق بعد نزول الآية
غير مكلفين الا ان يقال مراده محتمل انهم ما كانوا مكلفين بالايان بعدم
الايان بعد نزول الآية لما ذكرنا **قوله** والاخبار بوقوع الشئ في اخره
يعني ان اخبار الله تعالى عن وقوع الشئ وعدمه لا يجعله واجبا بالذات
او مستغابا بالذات حتى يكون خارجا عن تحت القدرة ثم يصير واجبا بالغير
او مستغابا فانه اذا اخبر الله تعالى عن وقوع ما يفعله كان واجب
الوقوع لاخبار الله تعالى بالذات واذا اخبر عن عدمه صار مستغابا
لاخبار الله تعالى عن عدم وقوعه وقامدة هذا الكلام دفع سوال ما
ان التكليف بالمتنع لذاته واقع لان الله تعالى امر بالايان من اخبرانه
لا يؤمن ابد او خلاف خبره مستغاب بالذات والجواب ان الاخبار بعدم وقوع
شئ لا ينفى الامكان الذاتي ولا يجعل الشئ مستغابا بالذات حتى يخرج عن تحت
القدرة كما ان الاخبار عن وقوعه لا يجعله واجبا بالذات وقد ظهر انه
لم يلتفت الى دفع السؤال عن وقوع التكليف بالجمع بين الصديقين فانه مستغاب
بالذات **قوله** وبيان ما يقتضيه اي بيان شئ يقتضي ذلك الشئ الحكم
المذكور وهو استواء الانذار وعدمه **قوله** تعليل الحكم السابق اي
للاستواء المذكور فانه معلول الحكم فيكون الحكم علة لاستواء الانذار
وعدمه في عدم التاثير وهو علة لعدم الايمان **قوله** الحكم الكتم الظاهر
ان الحكم في الاصل ليس الكتم بعينه وانما هو سبب له اي الكتم ولقد احسن
صاحب الكتاب حيث قال الحكم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشئ

بضرب

بضرب الخاتم عليه وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه وقوله اخوان
اي بينهما قوة الخلاقة كما قال الشريف العلامة ان معنى الاخوة ههنا
انما عتبار كون في العين واللام ومقتضاها ان في المعنى كما بينه بقوله
لان في الاستيثاق في اخره فعلى ما ذكره المصنف كان تسمية الاستيثاق
المذكور بالحتم مجازا من سلا من باب تسمية الشئ باسم ما ترب عليه **قوله**
سمى به الاستيثاق من الشئ في اخره قد قلنا ان الظاهر ان معنى الحتم
في الاصل ليس الكتم بل الحتم على ما علم من الكشاف الاستيثاق من الشئ بضرب
الخاتم عليه وهذا مخالف لقوله سمي به اي بالحتم الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم
عليه لانه كتم له فانه على ما يدل عليه كلام الصحاح من قوله ختمت الشئ فوضو
ليس الحتم الاستيثاق في اصل الوضع اذ الاستيثاق يتعدى عن كما يظهر من
كلامهم بل صرح الراعي بانه يجوز فيه واعلم ان الظاهر ان المراد من قولنا
الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه وبضرب الخاتم على الشئ **قوله** الكشاف
يدل على ذلك قول الشريف العلامة حاصل ما ذكره صاحب الكشاف
في الاستعارة ههنا ان لفظ الحتم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاداني
لاحداث هيئة في القلب والسمع مفعلة عن خلوص الحق اليها كما يمنع قس
الخاتم تلك الظروف من نفوذ ما يوسعده الانصبا فيها وعلى هذا الظاهر
ان يقال الحتم بضرب الخاتم على الشئ للاستيثاق كما لا يخفى **قوله** والبلوغ
آخره الى اخره تعطف على الاستيثاق اي يسمى بالحتم الاستيثاق ويسمى به
البلوغ آخر الشئ ايضا وتوضيحا فانه ان البلوغ الى آخر الشئ يكون لاجرازه
فان الحافظ يجعل واحدا واحدا من الاشياء التي يريد حفظها في مكان الحفظ
حتى يبلغ آخرها **قوله** فيشارك البلوغ الحتم فيكون كل منهما للاخر
ضمي الاول بالثاني استعارة **قوله** وانما المراد به ان يحدث في اخره
ان قيل اذا كان المراد احداث الهيئة المذكورة كان الانسب ان يكون لفظ

في مكان على تقدير سر بيان الهيئة في بواطن قلوبهم وانما علم قلنا في
اختيار لفظة على اشارة الى ان احداث الهيئة في ظواهر قلوبهم يكون في
عدم الانقاع بالانذار **قوله** بسبب غيبهم وانما علم الى اخره منع في هذا
موجب الكشاف وهو يوجب مذهب الاعتزال ولكن عند اهل السنة لا حاجة
الى هذا التقيد فان الله تعالى هو الفاعل لما يشاء فخلق الله تعالى ختم على
قلوبهم قبل الانذار في التقليد والاعراض عن النظر الصحيح بل الانما يشهد
والاعراض بسبب الختم السابق ولكن قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم ولنا
يؤيد ما قاله المصنف ظاهر اقليت ما مل **قوله** واما علمهم تعالى استماعه
لا يخفى ان كراهة استماع الحواس ليس للاسماع بل للقلوب القاسية وشان
حاسة السمع استماع الكلام واما الكراهة فهي للقلب القاسي وكذا نقول ان
اجلاء الايمان ليس لايصار المستبصرين بل قلوبهم وليس لايصارهم الا اذا كان
المبصران ولا فرق في نفس الادراك البصري من نفس المستبصر وغيره فلا
يظهر معنى الختم على الاسماع ولا معنى الخشاعة على الايصار ما ذكره وان
يقال ان للايصار والاستماع تأثيرا في القلب فانه اذا اصر الاربابا
تصل منته اثر في القلب وكذا اذا استمع فيكون المراد بالختم والتغطية ان
الله تعالى خلق هيئة في الاسماع والايصار تمنع تأثير ما حركت في القلب
وما قاله الشريف العلامة ان معنى الاستماع الحق ونحوها عن الاصفا اليه
وكرهتها لاستماعه بذل على عدم نفوذها لاجل هيئة خادته فيها ما نفعه
من النفوذ مؤيد من وجه ما ذكرنا **قوله** فصارت كما هي مستوفى منها بالعلم
الى اخره ما جعل الختم معنى الكتم وجب عليه بيان مناسبة احداث الهيئة
المذكورة مع الكتم الذي هو المعنى الحقيقي للعلم لكن قوله فلما استوفى منها
بالختم يفيد مناسبة الاحداث للاستيفاء ويمكن ان يقال الختم وان
تكون في الاصل معنى الكتم لكنه استعمال بمعنى الاستيفاء المذكور واشتهر

فيه فيكون في الجوز المناسبة معه **قوله** وسما على الاستعداد اي سمي
احداث الهيئة التي تمنعهم على استحباب الكفر المانع من دخول الايمان
في قلوبهم ختما بسبب تشبيه الاول بالثاني ووجه التشبيه المنع من
التصرف فكما ان الختم على الختم على الشيء مانع من تصرف الغير فيه كذلك الهيئة
المذكورة مانعة من تصرف الغير وهو الانذار الذي شأنه ان يحصل فيه
الايمان في القلب فعلى هذا يكون ختم استعداد تهيئة تصرفه **قوله**
او مثل حال قلوبهم قاله الشريف العلامة محمول ما ذكره اي صاحب الكشاف
ان يشبه حال قلوبهم واسماهم وايصارهم مع الهيئة الحادثة المانعة من
الانقاع بصافي الاعراض الدينية التي خلقت تلك الآلات لاجلها حال
الاشياء المعذرة للانقاع بها في مصالح المعصية مع المنع عن ذلك بالختم
وبالتغطية ثم يستعار التشبيه اللفظ الدال على التشبيه به فيكون كل
واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور والجامع عدم الانقاع عما
اعده بسبب عدم مانع يمكن فيه كمال مانع الاصيل وهو انما على من نوع
من تلك العدة فتكون تلك الاستعداد تمثيلية فان قيل اذا استعير
اللفظ من حالة مركبة لاخرى مثلها وجب ان يكون ذلك اللفظ مركبا
قطعا لا يراد بالمعنى المركب ههنا حالة اجزاء في نفسه كل ما دل عليه
بلفظ مركب وعلى هذا كيف يمكن حمل الآية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب
مستعار من التشبيه به للتشبيه بل ههنا لفظان مفردان صالحان للاستعداد
فقط قلت اذا حملنا على فيه على الاستعداد التمثيلية كان المستعار لفظا
مركبا بضمه مكنوفا وبضمه منوي في الارادة ويستطوعان على ملاحظة
المعاني في قصد اما بالفاظ المذكورة او معتدرة في نظم الكلام او منوية بلا
ذكر ولا قصد فيه واما صرح بالختم وحده وبالفشاعة وحدها لانها
الاصلية تلك الحالة فيلاحظ ما في الاجزاء بالفاظ اذ لا بد في التركيب

من ملاحظات تصديقة متعلقة بتلك الاجزاء لا سبيل الي ذلك لا يتجلى
الفاظ اراءها كما يقتضيه جريان العادة ومن فوائده هذه الطريقة
جواز الحل على كل من الاستعارة والتشبيه فعلى الاول يكون التجوز في الظن
الحنث وعشاة وعلى الثاني لا تجوز فيها بل في المجموع المركب منهما من المنوي
معها قوله الاستعارة التمثيلية الالفاظ الموضوعات المتشابهة وهو
حال الاشياء المعقولة للاستفهام بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالحنث
والتخطئة اذ يريد بها اي تلك الالفاظ المتشابهة اي حال القلوب على
الوجه المذكور لا ينبغي ما فيه من التثنية وعدم الفهم من الكلام شرارة لا بد
ان يكون الحنث المذكور في الكلام خارجا عن الحقيقة اذ لا يعنى الحنث الحقيقي
بالنسبة الى القلب كما اذا صاحب لكشاف في اول الكلام فكيف يصح ما قلنا
من انه لا تجوز في الحنث على الوجه الثاني والظاهر من عبارة المصنف ان القلوب
اشارة الى الاستعارة بالكناية والحنث والتشبيه استعارة تمثيلية
هذا ما اختاره بعضهم في توجيه عبارة الكشاف **قوله** وبالأفعال
الظاهرة ان الاعمال جعل الشخص غافلا عن ذكر الله تعالى غير ملتفت الى
جانبه وهذا غير احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم له عقلا
وان كان لا يتأمله فاما **قوله** واعلم انه لا حاجة الى ان يقال ان الاعمال
عقليات الهيئة المذكورة بل يمكن حملها على المعنى الحقيقي الذي هو
جعل الشخص غافلا **قوله** واضربنا المعقولة فيه الى اخره قال صاحب الكشاف
علم اسناد الحنث الى الله تعالى واستناده اليه يدل على المنع من قبول الحق وهو
قبح واستعالي من قال عن القبح علوا كبيرا **قوله** الشريعة العلامة هذا
السؤال ينبغي قاعدة الاعتراض الى ان كان الحنث مستعارة الاحداث الهيئة
او تمثيلية كما لا يستلزم عليها التجوز استناده الى الله تعالى اذ يلزم منه على
التقديرين ان يكون سبحانه مانعا من قبول الحق بحنث القلوب ومن التواضع

نحن

نحن الامناع ولا كما قبح يمتنع منه وره عنه بدليل عقلي والله تعالى مستغن
عن القبح وعما لم يقبحه وعنه عنه فيمتنع منه وره عنه الحكمة لا يخرج
عن قدرته وبذلك لا يلزم حجة نطق بها التبريل فان نفى الظلم عنه ليس الا
لغيره فيتم القبحا كلها من المعلوم ان الله لا يمكن ان يجرى القبحا لو كان
فاعلا اياها واما على قاعدة اصل الحق فلا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الاقبح
كلها باقيا من اليه تعالى على السواء لا يتصور في افعاله ظلم لان الحكمة
خله ان يتصرف في الاشياء كما يشاء وانما يؤسف بالبحر والظلم ونظائرهما
افعال العباد باعتبار كسبهم وقيامها لهم لا باعتبار ايجادها كما حقق
في الكتب الكلامية اقوله يمكن الزيادة دليل اخر على قبح الحنث على القلوب على
مقتضى مذاهبهم وهو ان التكليف والتعذيب بالخالفات والحيثان بعد
الطبع على القلوب والحنث عليها قبح ولا شك ان الذين حنث على قلوبهم
مكلفون فلزم ان يكون الطبع والحنث قبيحا فلا بد ان ياول نسبة الحنث
والطبع اليه تعالى فلهذا ذكرنا وجوها من التاويل **قوله** الاول ان
القوم لما اعرضوا عن الحق الى اخره قال صاحب الكشاف اما اسناد الحنث
الى الله تعالى فلينبه على ان هذه الصفة في قوم عكسها وبيان قد مر
كما لشي الخليلي قاله الشريفي العلامة اسناد الحنث الى الله تعالى كناية
عن فوطمكن هذه الهيئة اي الهيئة الحادثة المانعة وبيان رؤسها
في قلوبهم واسماهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى ايجادا
عنه فذكرنا ذلك لئلا يتصور وينقل الى الملزوم الذي هو المقصود فيصدق
به الا تراهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يعنون به تحقق خلقه
عليه بل شانه وتكلمه فيه ولما لم يمكن ارادة الحقيقة في اسناد الحنث الى
الله تعالى كما مذاهب المعتزلة وجب ان تعد مجازا استغناء على الكناية
فقد ذكرنا **قوله** تعالى لا يظن البهوان اصله فيمن تجوز عليه النظر كناية ثم

جاء فيمن لا يجوز عليه مجزأة المعنى الاحسان مجازا عما وقع عليه كناية عنه فيمن
يجوز عليه فظهر مما ذكره هنا ان اذا امكن المعنى الاصلي كان كناية
واذا لم يكن كان مجازا امينا على تلك الكناية اقول فيه نظرية اذا لم
يمكن اذ المعنى الحقيقي ههنا على ما ذكره كان مجازا لا يكون مجازا متفرعا
على الكناية وانما الاستشهاد الذي ذكره فلا يفيد كونه متفرعا على الكناية
وانما يفيد ان قوله تعالى لا ينظر اليهم مجاز عن معنى هو الاحسان يكون
استعمال اللفظ المذكور فيه في صورة من تجوز النظر عليه كناية عن قول
فان قلت ان اراد ان رُسوخ هذه الهيئة في قلوبهم يستلزم كونها
مخلوقة لله تعالى في نفس الامر وفي الخارج فلزومه عند المعترضة غير
ظاهرا ويجوز ان يكون ثبات الشيء ورسوخه صاهرا عن العبد عند تم لا بد
لنفي ذلك من بيان ان اراد ان يستلزمه في الذهن فليس كذلك قلت
المراد ان يستلزمه في الذهن والمراد من الاستلزام عند أهل العربية
اعم من ان يكون له ذات الملزوم او سبب القرائن والحاصل انه يمكن ان يتولد
من رُسوخ الشيء ان يكون مخلوقا لله تعالى بانعمام القرائن اليه هذا ما هو
المراد من الاستلزام او نقول اللزوم الجزئي معتبر عند أهل العربية
ثم ان الانتقال يكون من الملزوم الى اللازم لامن اللازم الى الملزوم
والاذا كان اللازم ملزوما ايضا فلزوم العبد على ان يكون الشيء مخلوقا لله تعالى
مستلزم لكونه راسخا ثابتا فهو في حيز المنع وليس سلم بناء على ما ذكرنا
لوحين ان سخن العبارة ان يقال ان كونه الصفة التي هي الهيئة لها
المانعة ثابتة راسخة وكونها مخلوقة لله تعالى متلازمان فذكر احد
المتلازمين لينقل الى الآخر والظاهر ان يقال في هذا المقام بانظر
الي مذهب صاحب الكشاف في هذا التوجيه انه لما جعل الحتم مجازا عن
احداث الهيئة المذكورة بوجه نسبة الحتم اليه تعالى في عبادة وتعالى

اليه

اليه مجازا اعتقليا لانه اسناد الى غير ملاسلة في الحقيقة وكان ذلك
الاسناد يتناول بآرائهم وهو كونه تعالى توجدا لمحل تلك الهيئة فكان
سببا بعيدا لها او باعتبار ان ترك اللطف عليهم سار سببا لذلك
قوله الثاني ان المراد تمثيل حال قلوبهم الى اخره حاصل هذا الوجه على
ما ذكره الشريف العلامة ان يشبه حال قلوبهم بما كانت عليه من التجا في
والبهوع الخ بحال قلوب محففة ختم الله عليها كقلوب البهائم او بحال
قلوب مقدرة ختم الله تعالى عليها من تصفها والجملة اعني ختم الله على
قلوب كل شيء ما خذوة بما مما المشبهة على اسناد ما المشبه به
للمشبه اما على سبيل التمثيل الحقيقي او التخييلي فيكون المستند الى الله
تعالى اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحففة او المقدرة لاختتم
قلوب الكفار لان الاسناد الى الله تعالى والجزئية المشبهة به فلا مدخل
له في حقا في قلوبهم وبه يسهل لا مدخل للتردد الذي خاطبه بقوله
ان ان تقدم رجلا وتوخر اخرى في تقدم الرجل وتاخيرها او كل منهما
والجزئية المشبهة به اقول رد عليه ان المشبه به يكون المعنى الحقيقي فيكون
الحتم بالمعنى الحقيقي فيجب ان يكون تمثيل حال قلوب الكفار بحال قلوب
محتو عليها حقيقة وقلوب البهائم ليست كذلك فاحتمل الامر في ان
يكون تشبيها بحال قلوب مقدرة محتو عليها حقيقة لان يقال
ان لفظ الحتم في المشبه به مجاز فيكون التمثيل استغارة عن المجاز
وههنا كلام وبما انه ان اراد ان ختم الله على قلوبهم تمثيلا ان يكون له
معنى حقيقي هو الحتم حقيقة على قلوب محففة او مقدرة فيجب ان يكون
حيز قلوبهم على حاله الاصلي غير راجع الى الكفار لان الاستغارة وقعت
في الجملة من حيث هي بما هما وان اراد ان اللفظ المستعار هو الجملة
المذكورة من غير اعتبار الصيغ المذكورة في قوله عليه قوله اعني ختم الله على

قلوب ولا يخفى ما فيه لان المشبه ليس الختم على قلوب مطلقا بل على قلوب
محققة او مقدرة على القول المذكور فاما والعري ان امثال هذا التوجيه
وال على خطأ المعتزلة ونعدهم عن الصواب **قوله** ونظيره سال به الواد
اذا صلك وطارت به العنقا اذا طالت غيبته الغرض من التطهير
انه كما ليس بهذه من النظير من سبلان الوادي بالشيء العالي ولا
طيران العنقا بالشيء الغالب كذلك ليس ههنا ختم ولا اعتية ونما
تمثيلان لانهما مستعير مجموع جملة سال به الوادي بمعنى هلك وكذا مجموع
طارت به العنقا لجملة طالت غيبته من غير تجوز وتصرف بمفرد من
مفردة والعنقا قال الدميري في حياة الحيوان عنقا مغرب من الافاق
الدارية على غير معنى اي ليس لها معنى محقق وقال القرطبي انها اعلم
الطير حجة تحطف الفضل كان في قديم الزمان فتاذي منه الناس
فدعا حنظلة النبي فذهب الله به الى بعض جزر البحر الجرب تحت خط
الاستوا وقال ابو القاسم اهل الرس كان بارئهم جلد صاعد في السما
قد رميل وكان به طيور كثيرة وكلت العنقا وهي عظيمة الخلق لها
وجه انسان وفيها من كل حيوان شبه من احسن الطير صورة فجاء
في بعض السنين واغوزها الطير فذهبت بسبي ثم حاربه ففكوا ذلك
الى تبهم حنظلة عليه السلام فدعا عليها فاحترقت وحسنت له من صفون
في زمن الفتره بين عيسى ومحمد عليها السلام الى ههنا كلام الدميري
وانما سميت مغرب لانهما تغرب كل ما اخذته اي تبعده وحذفت التا
من مغرب نظر الى المعنى وقال الليث انها اسم ملك قالت ابنت عمه
باعتبار اللفظ **قوله** الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان
الى اخره حاصله ان في الكلام مجازا عقليا من قبل اسناد الفعل الى
المسبب وتحقيقه ان للفعل ملامسات شتى يلا بس الفاعل والمفعول

والزمان

والزمان والمكان وغيرها فاستناد الى الفاعل حقيقة والى غيره مجاز
وههنا نكت ومولن اسناد الفعل الى غير الفاعل نوجب الكذب فبان
معنى ابنت الربيع البطلان لان ابنت فعل الربيع وليس كذلك ولما اختلفوا
في توجيهه قال صاحب الحوافر في شرح مختصر الاموال اعلم انهم اختلفوا
في ابنت الربيع بفعل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من التاويل
اما في اللفظ او المعنى واللفظ كذا و التاويل في اللفظ اما في الاسماء
او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل
في المعنى ومما زاد به ليصور وينقل الذم من منه الى ابنت الله تعالى
به قصد فيه ومؤقول الامام الرازي ان المجاز عقلي اخوه فيه نظرو
لانه اذا كان التاويل في المعنى لا في اللفظ تكون الالفاظ باقية
معانيها الاصليه فيبقى الكذب محال وكونه المقصود بالذات لا ينقل
الى ابنت الله تعالى لا يرفع كذاب اصل المعنى قاله الثاني ان التاويل
في ابنت وهو للسبب الحادي وان كان وصفا للسبب الحقيقي ومؤقول
المصنف اي ان الحاجب الثالث التاويل في الربيع فانه يصور بصورة
فاعل حقيقي فاستناد اليه ما يستند الى الفاعل الحقيقي ومؤقول السكاكي
اخر هذا ايضا لا يرفع الكذب ويجرد الاء عما المذكور لا يبعد الصحة
في نفس الامر قال الربيع ان التاويل في التركيب ومما كان كل هيئة تركيبية
وصفت بازا قاله معنوي وهذا اذا صنعت للملابسة الفاعلية
فاذا استعملت في الملابس الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو ما
نمازاه وقام ليلة وهذا المختار عند الفاهر والحق انما تصرفات عقليه
لا جبرية واصل ممكن والنظر في قصد المستعمل اقوال لفا تل ان يقول
لاخفاء في ان المراد من ابنت الربيع ان الربيع ابنت ابنت فان اريد
السبب الحقيقي كان الكذب باقيا وان اريد السبب الحادي صار الى

الوجه الثاني فلاخامة في التجوز في التركيب مع انه يكثر على ما ذكر كون
 الربيع في هذا التركيب طرفا للابنات ولا وجه له قد دفع الكذب اما
 بان يكون المراد بان ثبت غير النسب الحقيقي وهو الوجه الثاني المذكور او
 يكون المراد من الربيع غير ما هو موضوع له او يكون المراد من مجموع الجملة المذكورة
 جملة اخرى وهي ابنت امة وام اذا الركن المراد واحد من هذه الثلاثة
 لزم الكذب واعلم ان العلامة المتفترا في قال فيها عطفه على شرح المختصر
 انه لا يخفى في ان تدلول اسناد الفعل الى الشيء بقية منه به وثبوته بحيث
 يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيها اسناد الى غير ما ينسب له من المصدر والروايات
 والمكان نحو جده وانبأ الربيع وجري النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه
 عن ظاهره والتأويل ما في المعنى او في اللفظ واللفظ اما المسند والمسنود
 اليه او العينة التركيبية الدالة على الاسناد الاول انه لا يجاز فيه
 بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل
 اسناد اليه وهو قول الشيخ عبد القادر والامام الرازي وجميع العلماء
 على البيان الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي صح اسناده الى المسند
 اليه المذكور وهو قول المصنف الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية
 عما لا يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الابنات قرينة لهذه الاستعارة
 وهو قول السكاكي الرابع انه لا يجاز في شيء من المرات بل شبه التلبس الغير
 الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي
 فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم وجهه في آخره وفي هذا
 ليس قول العبد القادر ولا غيره من علماء البيان لكنه ليس بجهد اقول
 على ما ذكره عبد القادر جميع علماء البيان لا يندفع الاستحالة وهو الكذب
 الذي هو عدم كون الحكم مطابقا للواقع وكذا قول السكاكي في العبد من الاقوال
 المذكورة هو قول ابن الحاجب والقول الرابع انه لو قيل به اسد فاستعمل في هذا

المقام

المقام الذي اختلفت فيه ازالة الاعلام **قوله** الرابع الى اخره قال
 الشريفي العلامة الرابع ان ضم القلوب عبارة عن ترك القسور الاجزاء
 الى الايات فيجوز اسنادها الى الله تعالى حقيقة فعني ضم الله على قلوبهم
 انة لو قصرهم عليه وليس هذا المعنى اعني ترك القسور مقصودا في نفسه
 بل لينقل منه الى ان يقتضي خالصه الاجزاء لا ابتداء التكليف على الاحتياط
 وينقل من هذا المقصود الى ان الايات والذرائع لا تقتضي عنهم وان اللطائف
 لا تجري عليهم وينقل من عدم الاعناء والاجزاء الى استاهبة في الاصل على التلا
 فاطلق الحتم على ترك القسور مجازا من سلا موكبي به عن ذلك التناهي
 فالعلامة بين المعنى الحقيقي وبين ترك القسور على الايمان بالاعتبار ان
 ترك القسور على الايمان بوجوب عدم دخولها ويكون استعارة بحسب
 الظاهر لا مجازا من سلا لان الحتم الحقيقي وترك القسور مشتركان في الاستلزام
 عدم الدخول فصار **قوله** الخامس الى اخره ان يكون ضم الله على قلوبهم
 وعلى سمعهم وعلى ابصارهم حكمة عا وفع في كلامهم وهو قلوبنا في كلمة مما
 تدعوها في ادائها فرد من بيننا وبينك حجاب فيكون المراد من الحفاية
 ابراء لفظ محض في القسور ومع لفظهم ويحتمل ان تكون هذه العبادات وقعت
 في كلامهم بان قالوا ضم الله على قلوبنا وعلى سمعنا وعلى ابصارنا حفاية
 فيكون الاختلاف في جهة مجاز الصلوات قال الطبري في هذا احسن الوجوه
 لانه سهل في الحق المقصود وانما كونه تسليما هو ما يعرف بالذوق لان
 حكاية نسبة هذه الصلوات الى الله تعالى بما لا يوراي المعتزلة يقول
 على الاستهزاء بما قاله من **قوله** وعلى هذا المذهب كلامنا وكلامهم الى
 اخره فحق نقول ان العقل من الله تعالى ولا يجمع ما لنسبة اليه وهذه الالفاظ
 الواقعة في القرآن والحديث مستعملة في معانيها من غير تباين ولا في الالفاظ
 الاعلى هو الذي ذكرناه والمعتزلة ياءون امثال التاويل الى المذكورة

التي تنادي على سوء حالهم وحالة بالهم وما يتعلق بهذا المقام لانما
الرازي قال ان اثبات الاله يجرى الى القول بالجهل لان الفاعلية لو توقفت
على الدائمة لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو ينفي الصانع وان توقف الزم
الجهل واثبات الرسول يجرى الى القول بان الله لا يقدّر ولا يقدر العبد على
الفعل فاي فائدة في نفي الرسل وازالة الكتاب او نقول لما رجحنا الى
القطعة السليمة وجدنا ان ما استوي الوجود والعدم بالنسبة اليه
لا يترجح احدهما الا بالمرجح وهو يقتضي الجبر ويجوز ان يترجح بهما حركات
الافان وسكنانه وبين حركات الحوادث الاخطارية وذلك يقتضي
مذهب الاعتزال فلذلك وقعت هذه المسئلة في سيرة الاشكال
اقول حاصل ما ذكره اولاً انه بدوئ المرجح بمنع الفعل فلا يكون مقدر
وعنده وجوده يجب وجوده والا لزم ترجيح المرجح الذي هو العدم
واعلم ان الاستدلال الذي ذكره اهل السنة على كون العبد مقدر
ان العبد لو كان موجد الفعل فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان
يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه واللام
البيته ويكون الفعل عنده واجبا ولا لربك الموجود للامر المرجح
واعترض عليه بان هذا ينبغي ان يكون الله تعالى قادر الجبريان الدليل
فيه واجيب عند بان الاستدلال هكذا ان يمكن العبد من الفعل
والترك توقف الترجيح على ترجح حادث صدر من العبد وهو جازا بل زور
السلسل وينتهي الى مرجح قد يكون من العبد ويجب الفعل عنده
فلا يكون العبد مستقلا فيه واعا فاعل الباري تعالى وهو محتاج الى ترجح
قديم يتعلق به الاذن بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وجديد
لا يحتاج التقضي بوجه عليه ان هذا المرجح القديم كان كافيا في الفعل

من غير احتياج الى ما اخر لزم قدم الفعل لا امتناع تحلف المعقول على العلة
الثابتة وان لم يكن كافيا بل كان محتاجا الى امر حادث كعلق الارادة
مثلا ووقع هذا العلق محتاج الى حادث اخر ولا يتسلسل الى غير
النهاية فتنتهي سلسلة العلاقات الحادثة الى امر قديم فلزم تلك
العلاقات فتأمل وقالة العلامة النيسابوري عندي ان المسئلة
اي استناد الختم والطبع ونحوهما الى الله تعالى في غاية الاستنارة
والسطوع اذ لو خلقت المبادي ورتبت المعدمات فان مبدأ الكل لو لم يكن
قادرا على كل الممكنات وخرج شيء من الاشياء عن علمه وقدرته فانما يبره
واجباده بواسطة او بغيره واسطة لم يرجح انه مبدأ الكل فالعبدية والاضلال
والايمان والكفر والخير والشر والنفع والضرب كلها مستندة الى قدرته
وقاثيره وعلمه وادارته والاثبات الناطقة بهذه القضية كثيرة
كقوله تعالى فلو شاء العداكم اجمعين ولو شئنا لاتيناكم بغضب ذي احبار
وكذا الاحاديث اقول المخاصم يتسلم انه تعالى مبدأ الكل لكن مبدأ بعضها
بواسطة بمعنى انه علة علة الشيء وموجد موجد لا انه موجد بنفسه فالتصايع
موجودة بايجاد العباد عند المخاصم وان كانت مستندة الى الله تعالى
بواسطة باعتبار انه تعالى موجد للعبد الموجد للقيوم والاية المذكورة
محتا صاحب رتب العداية على المشيئة على تقدير رخصتها وصدق
الشرطية لا يستلزم تحدد وقوع الطرفين **قوله** وللوفاق على الوقت
عليه اي لو لم يكن قوله تعالى وعلى سمعهم يعطوفا على قلوبهم بل يكون خبرا
لقوله غشاوة لما حسس الوقت على سمعهم **قوله** وكرر الجار الى اخره
يعني ان تكرير حرف الجر لقوة الدلالة على ان كل من القلوب والسمع ختم
مستقلا او لو لم يكن المراد ذلك لكفي ان يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم
من غير تكرير الجار قال الشرحي العلامة اما كانت اول لان ملاحظة معنى

الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ كل واحد معنى الفعل المتعدي به وكان
 الفعل مذكور مرتين اقول ذلك ان تقول العظم ايضا يقتضي تعلق
 الفعل بكل من المعطوف والمعطوف عليه فان الفعل مذكور مرتين فلا
 حاجة الى تكرار الجار لاجل هذا الزم والجواب ان دلالة المعطوف غير
 مسلم سلمنا لكن يتكرر الجار لانه لا يفي على ذلك الزم فكان اسر
قوله الامن اللبس من الظاهر البين ان لكل واحد معنى خاصا ولا
 يتوهم جمع واحد للكل ومجرد هذا الكلام لا يكفي في هذا المقام وبرهان
 بانه لو جمع القلوب والابصار ووجد السمع فلهذا الصنف اليه قوله
 واعتبارا لاصل فعل هذا كان لا بد ان يقدم في الذكر اعتبار الاصل
 حتى يكون اصلا والامن من اللبس يتبعه فانه الشرف العلامة في توجيه
 السمع وجمع الباقيين اشارة لطيفة الى ان مدركات السمع ايضا انواع
 مختلفة فان الصوت مدرك بالسمع وكيفية تلك الحروف وغيرها من الحماة
 والحفاة وهي انواع مختلفة غاية الامران مدركات القلب والبصر اكثر
 كثير من انواع مدركات السمع واوره عليه ان دلالة السمع على وحدة مدركات
 لا يعلم من اي دلالات هي واجيب عنه بانها من الدلالات الاتزامية
 التي يكفي فيها ما يروى وكان ولو حسب الاعتقاد واعتبارات البلغا
 كذا قال المحققان في حواشي الكشاف **قوله** او على تقدير مضاف الى
 اخره قال العلامة الطيبي فعلى هذا الوجه السمع مصدر وليس معنى الا
 كما في الوجهين الاولين اي على حواس هذه الحقيقة اقول المانع من
 حمل السمع على الادراك انه اذا حمل عليه كان المعنى وعلى حواس هذا العضو
 وليس بحاسة السمع للادراك بل هو كائن في مقول الصالح قال الشريف العلامة
 ان السمع على هذا الوجه معنى المصدر وعلى الاولين معنى القوة السامعة
 اقول بره عليه ان المانع من حمل السمع في الوجهين الاولين على الادراك

ان

ان يقال المقصود ختم القوة السامعة لانها المدركة حقيقة الاذن
 ولو حمل الختم على الختم على الاذن لطاف المقصود ختم تلك القوة فلهذا التقيد
 حمل السمع على القوة السامعة فاعلم **قوله** لانها شرفا سمة الختم
 والتعطية فيه نظرا فان الختم والغشاوة ليسا بالمعنى الحقيقي حتى ينافي
 العضو الذي هو جسدنا عما جابا المعنى المجازي الذي هو الامر المعنوي
 ويمكن ان يقال احداث الهيئة ايضا انشأ بالجسم **قوله** والجار
 والجور عند الاختصاص فيهم من حسب الظاهر انه يتعين عنه الرض على
 الفاعلية وليس كذلك فانه يجوز عنه الوجهان كونه فاعلا للظرف
 وكونه مبتدأ ايضا كما صرح به الرضي وحمل المصنف اذ ادان الاختصاص يجوز
 كونه فاعلا للظرف بخلاف سبويه فانه يمنع **قوله** والمعنى وختم
 على ابصارهم بغشاوة اذا كان المراد من الختم احداث الهيئة المذكورة
 كانت هي الغشاوة فلا يلزم ان يقال ختم على ابصارهم غشاوة بغشاوة
 كما لا يخفى **قوله** وبالصم والرض اي قري بضم العين المعجمة ورض غشاوة
قوله سمي بزل العذب اي طيب الحال لان العذب هو الماء الطيب
 فذكر **قوله** ولذلك سمي نقاها بالنون والقاف والحق المعجزة
 قال في الصحاح الفتح الماء العذب الذي ينقي الفؤاد ويب بده
قوله وهو اسم منها اي العذاب اعم من النكال والعقاب ويعلم من
 كلامه ان العقاب هو الموتوب على ما فعله المعاقب والنكال هو العقاب
 المذكور لا يخفى ان الامر القاصح اي كافي اعم من ان يكون بسبب فعل
 سابق له او لا **قوله** وقبل اشتقاقه من التعذيب الى جزء يلزوم
 منه ان يكون ذلك العذاب والخلال في معنى العذاب وانما لزوم القول
 لان معنى المشتق منه جزء من معنى المشتق كما ضرب المضارب **قوله**
 فكما ان الحيدور من الصغير فاعلم فوق الكبر قياسا على نظائره

فانه يقابل الاسوف بالاحسن والشرع بالخير والاعلم بالاجل والاعلم
بالجاهل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم النسب
بالرب ولذا يقال يستقابلة للفقير والكبير بالنسب عاصوا عما ولا يقال نسبة
مقابلته الصغير فان الصغير يستعمل غالبية الجثة وان كان يستعمل المعنى
ايضا كما يقال فلان اصغر سننا وقد يستعمل الكبيرية الرب فيقال ان فلانا
كبير رتبة ولكن لا يقال اصغر رتبة من فلان بل يقال احقر رتبة **قوله**
ومعنى التنكير في الآية الى اخره هذا ان يدل على ان التنكير للنوع ويمكن ان يقال
ان التنكير في الاول للنوع والتعظيم وفي الثاني كذلك فيكون العظيم وكذا
له كقولنا تعالى في الجنة واحدة **قوله** وحتى باسنادهم الى اخره قال الشريف
العلامة هذا مما يظهر اذ جعل التعريف في الذين كفروا العهد مراد اوجه
اعلام الكفرة واما اذ اعمل على الجنس سواء جعل عام خاص بالخبر او مطلقا
فتدبره كما مر فغيره استعمل لتساوله المصنف والمنافقين واجيب بانه
لما افرد المنافقون وفصل احوالهم بالامر بزيادة علم ان المقصود الاصلي
بذكر ذلك الحكم المشترك بينهما الماحضون فقط اقول لو تساؤل الذي كفروا
المنافقين لكان الاول ان يقال بدل قوله ومن الناس ومنهم فلما قيل
ومن الناس علم ان المنافقين غير اهلين فيهم **قوله** ومن اخبث الكفرة
واغصم الى الله تعالى لانهم هو الكفر الى اخره بخبر هذا الايدل على انهم
اخبث اذ لا يخفى ان اذى المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين
بالسب الصريح والمخاربات وسائر انواع الاذى اسد من المعوية المذكور
والاستهزاء والحداد بل يقال ان يقول المصنف يؤذون المؤمنين ظاهرا
وباطنا بخلاف المنافقين فانهم يؤذونهم ظاهرا وباطنا لا يصحح فكان
حال المصنف اسد الاول ان يقال المنافقون خالطوا المؤمنين واطلوا
على سرائرهم واطلوا على احوالهم الى كفار واثارة الفتنة عليهم

والا اعم

والا اعم المشركين خفية ولم يتيسر الانتقام منهم لعدم قصد ورشي بحسب
الظاهر نوحيل الانتقام وبالمجمل دفع اذى المشركين متيسر دون دفع اذى
فكانوا اخبث الكفرة واغصم وقديما في المنافقون اهل الكتاب الذين
يعلمون انه نبي الله عليه الصلاة والسلام الموعود كما قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون اياتهم ويتخذون باطنائهم
اشد الناس عداوة كما قال تعالى في الذين اشد الناس عداوة للذين
امنوا اليهود والذين اسروا فقد مكر اليهو وعلى المشركين فغيره لئلا
الي ان اليهود اسد عداوة فكانوا اخبث وايضا الكفرة المصنفون لا يعرفونه
فكان حال العارفين في الانكار اسد فامل وقال الامام رحمه الاحلام
ان الظاهر المصنف والظاهر والمنافق كفو وسافر فكان سيرة كفرة كفاي اخر
لانه استخف بنظر الله الى قلبه وعظم نظر الخلقين في الكفر على اظهره
قوله وقصة المنافقين الى اخره قال الشريف العلامة اني ليس هذا من
عطف جملة على جملة ليطالب بينهما المناسبة المحيطة لعطف الثانية على الاولى
بل من عطف مجموع على مجموعة مسوقة لبيان غرض على مجموع على اخرى مسوقة
لبيان غرض اخر فليس وطرفه التناسب بين الفريقين دون ايجاد الجملة
الواقعة في المجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون
فاستكمل عليهم الامرية مواضع شتى اقول في هذا فترى بالسكاي وغياره ضد
قال في المفتاح ان قوله تعالى واما زوا اليوم ائنا المجرمون معطوف
على مقدمه فهو مما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وهو قوله ان اصحاب الجنة
اليوم في شغل فاكهون الى قوله سلاما لامين رب رحيم وهذا العطف فاعلم
اهل الجنة وبين تقدم هذا استلزامه فلا قال الشريف العلامة في شرح
المفتاح بعد ما بالغ في تقدم كلامه ولا يخفى عليك ما فيه من العسف
والوجه في الآية ان يجعل من عطف القصة على القصة وهذا عطف لم يذكره

الساكني قوله حذفها في الوقفة مؤبداً لثاقف قال في الصحاح لا الوقفة
طعاماً وتخذ من الزيت **قوله** ولذلك لا يكاد يجمع بينهما غرضه نصب قرينة
وأما ذكره على التعريف وما ذكره صالح لذلك لا أجروا دليل قاطع يتوجه
ما ذكره صاحب الجواهر أن هذا الاستدلال غائب لو تعين أن العبرة بالحد
المعوض عنها اللام في كلمة الناس أعيدت مع بقا اللام في الاناس وليس بمعين
لاحتمال أن يكون مدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل حذف العبرة عنها
وسيد ذلك لا يرد الجمع بين العوضين في ان غايته ما لزوم كلامه انه يمكن
ان يجمع بينهما ولا يتحد اللام عوضاً عن العبرة وهذا لا ينبغي انهم جعلوا اللام
عوضاً عنها **قوله** واللام فيه للجاس قال الشريفي العلامة فان قيل
لا فائدة في الاخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس يجب بان فائدة
التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي في الانسانية فيجب ان يجعل كون
المتكلم بها من الناس وينبغي منه ورود بان مثل هذا التركيب قد يأتي في الجمع
لا ياتي فيها مثل هذا الاعتبار ولا يفيد فيها الا الاخبار بان من هذا
الجاس على انه مفقود كذا كقولهم تعالى من المؤمنين رجال قالوا لا نبي الا محمد
مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس وبعض منهم من انصفنا
ذكر فيكون مناهة الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الطرفين
بما يدل معناه مبتدأ وقد يقع الطرف مرفق مبتدأ كقولهم تعالى فيمادون
ذلك وما من الالة مقام معلوم والقوم قدروا الموصوف في الطرفين
الثاني وجعلوا مبتدأ والطرف الاول خبراً وعكسه اقل في حسب المعنى اجمع
منادى وذاك مما احصينا الالة مقام معلوم ولكن وقوع الاستعمال
على ان من الناس رجال لا كذا وكذا من رجال يشهد لهم اقول فيه نظر
لان الرد المذكور ليس على موقعه او لعل عن الجيب ان الفائدة في الالية
المذكورة تحصل بما ذكره ولا بد من جريان ما ذكره في كل تركيب مثله وعل قوله

الاول

الاولي دون قوله والحوال بشاره الى ما ذكرناه من جعل من الناس معني
بعض الناس بدل الجاكون من معني البعض فتكون اسما لكنهم ذكروا كون اللفظ
اسماً وكذا كون عن اسماً بمعنى الجانب وما اطلعنا على انه ذكروا كون من اسماً
بمعني البعض **قوله** واللام فيه للجاس ومن موصوفة اذ لا عهد ولا عهد
والمعهود من الذين كفروا ومن موصولة كذا في الكشاف قال الشريفي الحلا
جعل من موصوفة مع الجاس موصوفة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال
اما المناسبة فلان الجاس منهم لا توقيت فيه فاسباب ان يعبر عن بعضهم
بما ذكره والمعهود معين فاسباب ان يعبر عن بعضهم بمعرفة اقول لو جعل
من موصولة مع الجاس لكان له وجه اذ الحلي يلام الجاس معرفة فاسباب ان
يعبر عن بعضهم بالمعرفة قاله واما الاستعمال فلان السامع في مثل هذا
القام بمواصلة الموصوفة اذ جعل من الجاس كقولهم تعالى من المؤمنين
رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه والموصول مع الصلة اذ كان بعضاً
من المعهود وكقولهم تعالى ومنهم الذين يودون البني والقران نفس بعضه
بعضاً قيل والسر في ذلك انك اذا قلت من هذا الجاس طائفة شأنها كذا
كان التقييد بالجاس مفيداً لاختلاف ما اذا قلت من هذا الجاس طائفة
الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجاس واذا قلت من هؤلاء الذي
كذا كان حسناً اذ فيه زيادة تقريب له ولا يحسن كل الحسن ان يقال
فاعل كذا لانه عرفهم كالم الادمان في تنكيره غرض كستر عليه وتجميل كلامنا
في الاصل اقول كلمة القضية المذكورة ممنوعة لان من عرف طائفة الفاعلة
كذا عرف انهم من الجاس المذكور مثلاً اذ قيل من المصورين الذين يعرفون القران
يمكن ان يكون مفيداً اذ لا يرد من معرفة الذين يعرفون القران معرفة كونهم
من المصورين ثم انه لو كان هذا الامر لما يمكن المثال المذكور وهو قوله من هؤلاء
الذي فعل كذا فيفيد اعيان الدليل المذكور اذ يقال من عرف الدليل فعل كذا عرف

ان كان في كلامهم اختصاص باليوم الآخر بالذکر كان عبارة
الاختصاص مثل الادعاء المذكور وان كان كلامهم شتما عليهما كان تخصيص
القران لهما بالذكر تخصيصا لما هو المقصود الاعظم والابدية والميان المذكور
وقد عرفت عبارة الكشف في موضعها وقع ولا يتوجه ساذكرنا على الكشف قاله
اختصاصهما بالذكر ككشف عن اولهم في الجنة وتمامهم في الذبارة اذ العو
كانوا يهودا واما ان اليهود باهه ليس بايمان لقولهم عزير بن الله وكذلك
ايمانهم باليوم الآخر لانهم يعتقدونه على خلاف صفته فكان قولهم اسبابا لله
وباليوم الآخر حيث صنعوا لان قولهم هذا الوعد عنهم لا على وجه النفاق
فمؤكرا لا ايمان فاذا قالوا على وجه النفاق خدعة للمسلمين كان خشنا
اليخسث وايضا فقد اوهوا انهم اخيار والايان من جانبيه واكتفوا
من نظريه هذا الكلام الكشاف فهو لم يذكر من نكس التخصيص ادعاء انهم
اخيار والايان واحاطوا بقوله حتى يروه الاستكمال **قوله** وعقيدتهم
عطفت على اسرار اي لم يكن قولهم ايمانا كما ان عقيدتهم المبطله كذلك
قوله لان الخراج ذواتهم من عداد المؤمنين بلغ من نقى الايمان عنهم في ما
الزمان اقوال لانه يلزم الثاني من الاول بطريق الاستدلال فيكون
الاول كذا وبما انه ان اخرجهم عن المؤمنين من غير تقييد زمان يستلزم
عدم انصافهم بالايان ولبه عنهم في جميع الزمان التي من حملتها الزمان
الماضي فان قيل لو قيل ما امنوا واريد في ايمانهم مستحق لكان مساويا
لقوله وما هم بمؤمنين في افادة اخرجهم من عداد المؤمنين قلنا هذا
امر خلاف المتبادر من صيغة الماضي **قوله** والخلاف مع التكرار في
الثاني الى اخره بل الخلاف معهم في الاول ايضا فانهم زعموا ان الايمان هو
المصدق باللسان سواء صدق بالقلب والتكرار في العلامة التفتت
في شرح المقاصد اذ جعل الايمان اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقيقة

ان من يولاه واداه لم يكن لا زمنا في هذه الصورة لم يكن لا زمنا في صورة الجاني
وقد يقال ان المراد من الجاني من قوله من هذا الجاني طائفة ما هو حقيقة
الافراد كالا انسان بالنسبة الى افراده ومن عرف افراد حقيقة عرف انما
من افراد تلك الحقيقة فتأمل **قوله** واختصاص بالايان بالله وباليوم
الاخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم يمكن ان يقال ان جميع ما يجب
الايمان به داخل في الايمان بالله تعالى فان من صفات الله تعالى انه
ارسل النبي صلى الله عليه وسلم فمن آمن بالله فترسل من عند الله حقا فقد آمن
بجميع ما قاله وحيد يكون ذكر الايمان باليوم الآخر في الحقيقة تخصيصا
بعد تعميم اذ معناه انه تعالى يبعث يوم القيمة وتجري عليهم الاحكام
في المواطن كما هو المذكور في الشرع **قوله** من جانبيه اي جانبي المبدأ
والعائد **قوله** وايذان بانهم منافقون الى اخره يفهم من كلامه افهم
منافقون في الايمان بالله واليوم الآخر لكنهم منافقون في النفاق
بينما وفيه نظرا في النفاق اظن انما كان في اختصاصهم بالعقيدة والاعمال
مستلزم للعقيدة والجواب ان يقال بل النفاق اظن ان الايمان مع عدم
واعتهم لو قالوا انما بالله وباليوم الآخر مع انهم ليسوا بمؤمنين بهما في الحقيقة
فهم اظهروا خلاف ما يجب من الايمان بهما فثبتوا منافقون وان لم يصدقوا
النفاق لان زعمهم انهم مؤمنون في الحقيقة **قوله** وبيان لتخصيف خبثهم
هذا من جملة على تخصيص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر في المحكي وفيه
نظر بحث اذ لا محذور اما ان يكون الكلام في اختصاص الايمان بالله واليوم
الاخر بالذكر في المحكي اي كلام المنافقين او في حكاية الله تعالى عنهم
والاول ليس بمرصني اذ لا يناسبه قوله وايذان بانهم منافقون وكذا
قوله وبيان لتخصيف خبثهم كما لا يخفى وان كان الثاني لا يناسبه قوله
وادعاء بانهم اخيار والايان واحاطوا بقوله حتى يروه الجبارة ان يقال

مأجاة به النبي صلى الله عليه وسلم فقد شرط فيه معرفة القلب واليه ذهب الرباسي وقد شرط التصديق واليه ذهب النظام وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اخبر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يفتنى لما هو في النار انتهى والظاهر منه ان من انكر بالقلب واقر باللسان يكون من جملة المؤمنين عند الكرامية فتكون الآية محجة عليهم فتأمل **قوله** او على ان معاملة الرسول معاملة الله في احواله في حكم معاملةه وليس المراد اطلاق لفظ الله واردة الرسول عليه السلام للطابق على ان لفظ الله لا يطلق على الرسول بل المراد ان الفعل اعني المخاطبة على به تعالى وواقع عليه بطريق المجاز العقلي كما يقال لاجرس الله تعالى ولا تطيعوا امر المسرفين صرح بذلك في المطول حيث قال ان المجاز العقلي اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية او غيرها **فكما ان اسناد الفعل** الى غير ما حقه ان فيسند اليه مجازا فكذلك ايقاعه على غير ما حقه ان يوقع عليه واصنافه المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه والحاصل ان المراد خذاع الرسول صلى الله عليه وسلم لكن على الله ما عتبار قوة العلاقة بينهما **قوله** صورة صنع المتخادعين تفصيل الكلام ان الله تعالى يظهر اللطف عليهم باجرا احتكاك المؤمنين عليهم في الدنيا مع انهم كانوا مستحقين للعذاب فيها وهذا صورة الخداع منه تعالى واصاورة الخداع منهم فهو انهم يظهر ايمانهم وتخفون كفرهم فيكون معنى الكلام على هذا ان يحصل منهم صورة الخداع مع الله تعالى ومنه تعالى ايضا صورته معهم وعلى هذا كان الاستعارة في المصدر لانه استعارة تمثيلية كما فهم من كلام العلامة اقتضاها **قوله** بيان واستئناف فعلى الاول خدعهم هو القول المذكور فانه يستلزم اظهار شيء من الايمان واخفاء شيء من الكفر وعلى الثاني جواب سؤال كانه قبل ان يشي يقصدونه بهذا القول فيقبل بخداعه الله الالهية فان قبل

س

اذا كان

اذا كان كونه بيانا او استينافا و كبل كونه معني بخدعون فما وجهه ان يفتنى على معناه قلنا يصلح لما ذكرنا ايضا اذا كان معناه الحقيقي ويحتمل ان يكون خبرا بعد خبر **قوله** الى غيره من الاعراض والمقاصد مثل ان يحتلوا بالمسلمين حتى يحصل الالفه بينهم بحسب الظاهر فيكرههم ويبيدهم في الاسلام وعن محبة الرسول عليه السلام وعن الجهاد وتقرير الدين **قوله** معني ان دارة الخداع واجبة اليهم فيكون المعنى ما يضارون شيئا من الخداع الا انفسهم لا غيرهم **قوله** او انهم في ذلك خدعوا انفسهم الى اخره بمعنى فعل انفسهم معهم شيئا سببها الخداع وفعلوا مع انفسهم شيئا سببها به ايضا ويحتمل ان يكون المعنى وما يتخادعون الا انفسهم وان خادع كل منهم الاخر بالطريق الذي ذكره المصنف فيصدق ان مجموعهم يتخادعون انفسهم **قوله** لان المخادعة لا تصور الا بين اثنين في الحواشي انت خبر بان الخدع لا يتصور الا بين اثنين لانه عبارة عن ان يؤم شخص صاحبة ظاني ما يريد من المكروه فلا يستقيم ان يجعل اقتضا الاشياء سببا للعدو ل عن الخدع الى المخادعة اقوال اراها المصنف ان المخادعة تقتضي امرين كل منهما خداع الاخر واما الخدع فليس كذلك بل يمكن ان يكون من جانب واحد دون الاخر واما المخادعة الشخص نفسه فهو مبني على المسامحة ثم ان ظاهر قوله وخر الباقيون خدعون لان المخادعة الى اخره يدل على ان قرائم مبنية على هذا المعنى فيلزم ان تكون القراءة مبنية على الراهية دون الرواية وليس كذلك الا ان يقال المراد بيان ترجيح هذه القراءة على القراءة الاخرى **قوله** منصوب بنزع الخافض والمعنى ما يتخادعون الا انفسهم ومن جوز نزع الفعل فهو تمثيل **قوله** والقلب لانه محل الروح او متعلقه الاول مبني على ما اذا كان المراد بالروح الروح الحيواني والثاني على ان يراد بالروح الروح الانسانية فمن قال بوجود الامور المجردة عن المادة يقول الروح ما هو

النفس الحرة التي لا تحل باسم ولا في مكان ولا في جسم ليس كسائر كائنات وهو
 الحكيم القائلون بان النفس الحرة متعلقة بالبدن تعلق التدبير
 والتصرف وان كان لا يحل بالبدن وليس بينهما قرب ولا بعد كما في شعر
 ان الحكماء اختلفوا في ان اول ما يتعلق به الروح الانساني وهو النفس
 الناطقة القلب او الدماغ فذهب ارسطو ومن تبعه كابن سينا الى ان
 متعلقه الاول هو القلب دون الدماغ قال ابن سينا في الشفا يجزى ان
 يكون اول تعلق النفس بالقلب وهما كلام طويل لا يليق بمثل هذه الموضع
 ويمكن ان يقال اختار المصنف هذا المذهب لانه المذهب المنصور واعلم
 انه يعلم من كلامه ان ذات التي غير الروح وكذا فهم ما سيجي من قوله والمراد
 بالانفس ههنا ذاتهم ويحتمل حملها على ارواحهم وهو خلاف كلام المحققين
 فانهم صرحوا بان ذات التي يشتر بها كل واحد بقوله انما هي النفس
 الناطقة التي هي الروح الانساني الا ان يقال هذا على مذهب من ذهب
 الى ان ذات الشخص هو البدن او المركب من البدن والروح **قوله** فلان
 يوم نفسه هذا يدل على ان النفس بمعنى الراي ولا يجوز ان تكون بمعنى
 الذات وهو ظاهر ولا وجه لمعنى آخر وهذه الدلالة حصلت من تنبيه النفس
 وعبارة الكشاف فلان يوم نفسه اذا تكرر في الامر واجده لا يان
 وداعيان لا يدري على ايها يعرج ضمومها نفسيين اما الصندور وما على النفس
 واما لان الداعيين لما كانا كما لا حرجين فهو مما بذاتين ضمومها نفسيين
 في هذه العبارة لا بد ان تكون النفس بمعنى الراي **قوله** ورجوع ضرره
 اليه في الظهور كالحموس الى اخره هذا يدل على ان ضرره بالحداع ليس
 محسوسا حقيقة لكن تفسير قوله تعالى وما يشعرون بما يحسونه يدل على
 ان الضرر المذكور محسوس حقيقة لكنهم ما يحسونه والاولى ان يقال معنى
 ما يشعرون انهم لا يدركون امور الظاهرة كالحموس فكيف يمكن لهم حش

قوله ولاية

قوله والاية تحتملها اي المعنى الحقيقي والحجازي المذكورين والاولى
 ان يقال المراد بمرض القلب ههنا ما هو غرض من الاعراض النفسانية
 اذ لا غرض بتعلق ههنا بما هو الغرض النفساني وانما الغرض ههنا بيان
 كثرهم ورواية باطنهم وخبر عقيدتهم كما قاله صاحب الكشاف قال صاحب
 الحاشي لا يخفى ان ليس المراد في الاية حقيقة المرض بالمعنى المذكور كيف لا
 وذهب الاطباء الى ان القلب ليس قابلا للمرض بالمعنى المذكور اقول
 لا نسلم ان الاطباء قالوا بان القلب ليس قابلا للمرض مطلقا وانما قالوا
 القلب لا يقبل الجراحة كيف وقد وصف الاطباء بابا في الامراض القلبية
 كالحفققان مثلا ثم قال الشريف العلامة المرض في اللغة يستعمل في القلب
 على سبيل الحقيقة بان يراوده الالام وكونه مرضا حقيقة مما لا شبهة فيه
 عند اهل اللغة وقد يستعمل على سبيل الحجاز وانما في الاية فالمراد به
 المعنى الحجازي الذي هو آفة في الالام والاعتماد والكفر استهني
 وهذا خلاف كلام المصنف ويحتمل ان المصنف نظر الى ان رشح الاخلاق
 الستة توجب مرض القلب حقيقة بان تخرجه عن الاعتدال الذي يلائم
 ويناسب محته كما قال الامام الرازي من ان الانسان اذا صار مبتلى
 بالحسد والنفاق والكفر واهم به فرعاصير سببها التغيير في مزاج القلب
 بقي ههنا ان المرض بالمعنى الاول من المعنيين ما يعرض للبدن فيخرج
 عن الاعتدال ويوجب الخلل في افعاله وقد نغمز لانه بقوله فاهون
 قلوبهم كانت متاملة وفيكون الامر موجبا لخروج القلب عن الاعتدال
 والخلل في الافعال ونظر ويمكن ان يقال مراده انه قد تخرج عن الاعتدال
 وقد يوجب الخلل **قوله** المودبة الى زوال الحياة الحقيقية الابدية
 قال صاحب الحاشي الظاهر ان يقال مودبة الى زوال السعادة الابدية
 او ما شابه ذلك لان الحياة الابدية مشتركة بين المسلمين والكفار

أقول الأولى ما قاله المصنف لأن حياة الكفار كالحياة بل عدم الحياة
بالنسبة إليهم كان خيرا فكانه ليس لهم حياة فيكون المراد بالحياة منافعها
والتعبير عنها بالحياة لا يخلو عن كلمة ومبالغة فإذا الله تعالى لا يموت
فيها ولا يجيئ ثمران المصنف فبعد الحياة بالحقيقة فيحصل أن يقال
المراد منها الحياة الظاهرة وهي ما يترتب عليه فوائدها فإذا المراد
عليها ما موقوفاتها لم تكن حياة حقيقية ولذا ورد المؤمن حي في الدارين
فان هذا لا يند تحصيل الحياة بالمؤمن فيكون المراد بالحياة الظاهرة
قوله وكان استناد الزيادة إلى الله تعالى إلى آخره لأخذه إلى ذلك إذ
يجوز أن يقال أن زيادة المرح فعل الله تعالى من غير أن يكون مسببا
لشيء آخر قد أخذ هذا الكلام من الكشاف وهو مذهب الاعتزال **قوله**
أي هو فيه أمران أحدهما يدل على أن الاليم بمعنى المولود ولم يثبت هذا
كما قال الشرح العلامة أما اقتصر صاحب الكشاف على ذكر المحاذ العقلي
والماتن على أن الاليم بمعنى المولود كما للسمع بمعنى المسموع فانه ليس يثبت
والثاني أن قوله أي هو لم يدل على أن الاليم بمعنى موجد الاليم الغير
لكن قوله يقال إلى آخره معناه أن العذاب مستصف بالاليم كما يظهر من
تشبيهه بحد حده فيمنع من الكلام والآخر اختلاف ويمكن دفعه بأن
يقال أن معنى قوله يقال إلى آخره أن الاليم يحتمل أن يكون بمعنى ذي الاليم
لا بمعنى المولود فتمثل **قوله** إلى شطارده بينهم جمع شاطر وهو المبالغة في
الخبث **قوله** والكذب ما الخبر عن الشيء على خلاف ما هو وهو حرام فله
فيه نظر فانه يجوز الكذب في مواضع شتى للأعذار الشرعية كقول ظالم مع
فتنة بل قد يجب ولعل مراد المصنف تقييد الحرمة بعدم المصلحة الشرعية
لشهرته ويمكن أن يقال إن الخبران قصد بهما الحرام الكاذب معناه فهو حرام
أو لأعذاره ذلك المقصد وأما العذر في التلفظ به وأما إذا أريد به

معنى

معنى آخر صحيح غير معناه الظاهر أي هو في الحقيقة ليس اخبارا عن الشيء على خلاف
ما هو به وأما الاخبار عنه بحسب الظاهر من هذا الباب الكذب بقا الثلاث
المروية عن الخليل عا نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام وهو قوله في سقيم
وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذا الذي بيننا في شأن الكواكب الأولى
فانه عليه الصلاة والسلام أراد بقوله أي سقيم أي موره السقم فان كل
إنسان يمرض له الصحة والمرض وأما قوله بل فعله كبيرهم فانه ليس أراد
معناه المطابق بل أراد توخيهم فكانه قال بل فعله فعل كبيرهم على
مقتضى ما هو زعمكم أن تلك معبودون فان شأن المعبود أن يكون له
مثل ذلك الفعل وأراد بقوله عليه الصلاة والسلام هذا الذي بيننا
على زعمكم الباطل لأن القوم كانوا اتخذون الكواكب الهة في مناسمهم
آخره وان من قال شيئا فهو خلاف الواقع للمصلحة الشرعية لكن لا يقصد به
معناه الحقيقي ولا شيئا آخر هل حرم هذا أولا والظاهر عدم الحرمة
وأعلم أن قوله تعالى ما كانوا يبرأوا لفظا كما نواد إلحان عذابهم
بأستمرارهم على الكذب فان لفظا كانوا همنا للاستمرار فيعني أن عذابهم
لعدم توبتهم ورجوعهم عن الكذب قال العلامة التفتازاني حكم بأن
الكذب فيجوز كله فان أراد سمعا فسمعا وطاعة وإن أراد عقلا فلا دليل
عليه كيف وقد يتعين العصمة ثم ينبغي أن هو حسن أقول في قوله فسمعا وطاعة
بكلية نظر فان الشرع قد جوز في بعض المواضع بل أوجب مثل ما ذكر **قوله**
فان ذلك مما يؤدي إلى الفساد ما في الأرض إلى آخره فيهم منه أن فعلهم ليس إلا
لأنه انطال للنفق وأخرج الشيء عن الاعتدال وتيسير الحرب والفتن وما شاكلها
ليس بباطل للنفق بعينه وأما استدلاله بالباطل وتؤدي إليه فهي أشياء تستلزم
الافساد وتؤدي إليه وتستتبعه فلفظ نفسه دون مجاز باعتبار الاستعانة
الافساد وأرادة ما يوجب فيمنع مجاز أمر سلا متبعا كما لاستعانة

التبعة **قوله** قالوا فاعني مصلحون الظاهر منه انه قصر ايراد اي ليس
 حالنا مستحالة على الاصلاح والفساد بل نحن مقصودون على الاصلاح اي لما
 قيل لهم لا تقصدوا التوهيم ان حالهم مشتمل على الافساد فردوا بقوله فاعني
 مصلحون ويحتمل ان يكون قصر قلب بان توهيم من قول القائل لهم لا تقصدوا
 ان قصدوا قصر حالهم على الافساد فقلنا واذلك الحكم بقولهم فاعني مصلحون
قوله جواب لاذا ورد للناسخ عن ضد ان قالوا الآية جواب لاذا وانما
 نحن مصلحون رد للناسخ **قوله** رد لما ادعوه ابلغ رد وهو مستفاد من مجموع
 الامور المذكورة وكلها منها دخل فيه **قوله** للاستيناف والى على الجواب
 سؤال فيشعر بزيادة الاهتمام **قوله** فان همزة الاستفهام الى اخوة في
 المصنف تبعاً لصاحب الكشاف الى ان لفظ الاو اما اختصاراً من همزة
 الاستفهام او التي لازمتها وحرف التنبيه على ان ما بعدها محقق فاذا
 تحقق انكار النفي تحقق الاثبات لان نفي النفي اثبات قال الشريف الخالصة
 لكنهما بعد التركيب صارتا كلمتي تنبيه يدخلان على ما لا يجوز دخول حرف
 النفي عليه كقولك الاو اما ان زيداً عالماً ذهب كثيراً الى ان ليس
 بينهما تركيب اقوال الظاهر ان الاول اولى لان فيه نوع دقة وايضا كون
 همزة الاستفهام لا تنكح وحقق وكذا الكلمة التي فلا حاجة الى اعتبار
 كلمة مستقلة للتنبيه بل يكفي التركيب بينهما وقوله انما يتلقى بها
 القسم اي بحجاب بها القسم كان ولازم التأكيد وحرف النفي يعني لما
 دل على التحقيق ما وشبهها بحرف القسم فلا يتلقى ما يتلقى بها **قوله**
 طالع القسم الطليعة هي مقدمة الجيش فتستعمل فيما يقدر على الشيء
 ونينا سببه **قوله** وتعرف الخبر وتوسيط الفصل الى اخوة الظاهر انهما
 بالجر للتعطف على ما سبق ولحق ما بعده بالجر وهو قوله والاستدراك بالهمزة
 والمعنى ان ردعم ابلغ رد للاستيناف وايراد الاوان وتعرف الخبر وتوسيط

الفصل الثامن (د) تعرف عنهم وتوضح الكلام ان همنا غرضين احدهما المبالغة
 في وصفهم بالافساد وهذا ناظر الى ما فهم من كلامهم من قصرهم انفسهم على
 الاصلاح والثاني المبالغة في دفع تعريفهم على المؤمنين وتوايض
 مخفونهم من كلامهم لكن هذا الغرض مستفاد من تعريف الخبر وتوسيط الفصل
 قال الشريف العلامة قبل في وجه المبالغة في تعريف الخبر وتوسيط
 الفصل ان الاول يفيد حصر المسند اليه في المسند والثاني يفيد تأكيد
 هذا الحصر وهذا وان كان مناسباً لرد دعوائهم التاذية فانهم
 لما قصروا انفسهم على الاصلاح قصر اودا فاسبب ردعم ان يعترضوا
 على الافساد قصر قلب اي مقصودون على الافساد ولا حظ لهم في الاصلاح
 لكن يرد عليه ان تعريف الخبر بلا مر الجس يفيد حصره في المبتدأ كما هو
 المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد
 هذا الحصر اي بوجه وقيل المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مر
 في المصلحين انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا امامهم وتصوروا
 بصورتهم الحقيقية فالمنافقون همهم لا يعدون تلك الحقيقة فكانت
 الفصل موكدة النسبة للاتحاد الذي هو اقوي من العممية افادة المقصود
 اقوله قد يقال توضح المبالغة الحاصلة من تعريفه الى ان يرد
 على اتحاد المبتدأ معه في المفهوم والمعنى ومن هذا يستدل على حصر
 المسند على المسند اليه كان المسند اليه مقصوراً على المسند وكانوا
 مقصودين على الافساد لا يتجاوزونه الى الاصلاح وقصرهم على الافساد
 مبالغة في كونهم مفسدين فان قلت الاتحاد لا يناسب القصر وقصر
 الشيء على الشيء يقتضي مغايرتهما اذ لا وجه لقصر الانسان على نفسه ولا خاتمة
 فيه قلت اعتبارهما الاتحاد لا ينافي في التقدير في الواقع وهذا يكفي في
 القصر ذلك ان تقول اعتبار الاتحاد لا يجامع اعتبار المغايرة الذي يحتاج

البعد القصر ثالثة بقي ههنا شي وهو ان ادعاء الاتحاد بين شيئين متغايرين
 امر غير مطابق للواقع وهو يجوز مثل ذلك في كلام الله تعالى في قاتل ويمكن
 ان يقال قصر الافساد عليهم المستفاد من تخلية الخبر باللام بدل الحجب
 الظاهر على ان كل افساد صادر منهم وهذا مبني على ان افسادهم بالافساد
 ضد **قولهم** الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تعسوا والافساد
 عما ينبغي وهو المطلوب بقوله امنوا ونقدم الاعراض عما لا ينبغي وهو
 النبي عن الافساد على الايمان بما ينبغي وهو الايمان لان من طلب ما ينبغي
 ينبغي ان يعرض عما لا ينبغي لان ما لا ينبغي مانع عن حصول ما ينبغي فيجب
 اولا ازالة المانع من احسان تخلي نفسه بالمعاني الحقة والصدق
 اليقينية بحجب عليهما ان يزبل عن خاطره الكدورات والحوادث المانعة
 عن ضمان الحق **قوله تعالى** ولا اقبل لهم امنوا حاصل ما ذكره الربيع
 العلامة ههنا انه اسند الفعل الى امنوا ولا نفسه وامنوا مجملتان
 وليس يمتنع لان الذي يمتنع هو اسناد الشيء الى معنى الفعل يعني اذا كان
 متعبرا عنه بجزء لفظه وحده في نحو قام زيد وهذا الذي نحن فيه اسناد
 للفعل الى لفظه بل الجملة وتحقيقه ان الالفاظ سواء كانت مفردة او مستقلة
 مفردة او مركبة متساوية الاقدام في صحة الاسناد الى نفسها سواء
 كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك الف ضرب من ثلثة احرف
 او ما حذرة معها كما في لا تنفسوا وامنوا او المسند اليه لفظهما باعتبار
 الدلالة على المعنى وليس هذه الصحة باعتبار ان الالفاظ اذا ذكرت وازيد
 بها انفسها صارت اسما كما قوم لان الماهل لا يصير اسما بالاجزاء
 لفظه وكذلك الجملة التي صارت تخبر عنها باعتبار الالفاظ في انفسها
 او مع ملاحظة معانيها كما عرفت فان قلت قد صرحوا بان المبتدأ لا يكون
 الا اسما قلت ذلك لانهم اعتبروا ووضعوا الالفاظ باراء المعاني لتستقام

منها في التركيب فينبوا احوال الالفاظ في تلك التركيب لاجزاءها
 في انفسها بل تعرف هذه بالمقايضة فلفظ ضرب لما وضع لمعناه صار
 فعلا في حاله بانه اذا كان مستعملا في ذلك المعنى لم ير له الاخبار
 عنه وكذا اللفظ من خلاف لفظ زيد واذا لم يستعمل في معانيها جاز
 الاخبار عنها كلها اقول يحصل ما ذكره ان معنى قوله لا اسناد اليه
 من خواص الاسماء من خواص الالفاظ اي خاصة له باعتبار الالفاظ
 الى الفعل والحرف اذا عبرت عن معانيها لانه خاصة حقيقة حتى لا يورث
 في غير الاسماء لانه قد يوجد في غيره كما في الماهل وكذا قوله ان المبتدأ
 لا يكون الا اسما قصر اسما في بالنسبة الى الفعل والحرف كقولنا ما زيد
 الا قام وليس حصر حقيقة حتى يلزم ان لا يوجد وصف الابتداء في غير
 الاسماء فانه قد يحصل في غيره كقول القائل حقيق مهمل فاذكر في كتب
 النحوي من ان الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد تعريف للكلام الحاصل من
 تركيب الالفاظ الموضوع وهو الذي تحت عنه الحوي قصد امارة دون
 مطلق الكلام وحيد فانه وقع تحت الذي ذكره صاحب الجواهر بان ما ذكره
 في توجيه تعريفهم بان المبتدأ لا يكون الا اسما لا يفيد ذلك ادغاية
 ما لزمنه ان لا يصح الاسناد الى الفعل والحرف المستعملين في معانيها
 ولا يلزم من ذلك اخصار المسند اليه في الاسماء ولا اخصار المبتدأ
 فيه لبقا احتمالا الاسناد الى الجملة وغيرها **قوله** كما آمن الناس
 في حيز النصب على المصدر الكاف ههنا بمعنى المثل واصله امنوا ايمانا
 مثل ايمان الناس فحذف الذي هو المفعول المطلق في الحقيقة واقسم كما
 آمن الناس مقامه فلذا قال بغير النصب على المصدر في بقا
 المنصوب على المصدرية **قوله** المراد به الكاملون في الانسانية فان
 العلامة التفاضل في المعرفة بلام الجنس قد يقصد به بعض الافراد

من غير اعتبار وصف فيه كما في قوله تعالى ولقد أمر على اللثيم يسبي
وقد يقصد به الجنس باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب وقد
يقصد به الجنس باسمه كما في قوله ان الانسان لفي خسر والاول دليل
المجدوي جدا لا يصار اليه الا عند تحذرا لآخرين وقال صاحب الحاشي
لا شك ان الجنس باعتبار وصف الكمال غير المعاني المذكورة بلام التعريف
فان كان اللام حقيقة فيه يلزم ان لا يكون له معنى اخر وقد صرحوا بخلافه
وان كان مجازا لا يستقيم ذكرها في عداد العهد الذهني والاستغراق
اقل اختار انه معني مجازي فيستفاد من التعريف قوله لا يستقيم ذكرها
الي اخره قلنا ممنوع فان العهد الذهني والاستغراق ليسا معني اللام
حقيقة كما صرح به المحققون وانما معناه الحقيقي الاشارة الى الجنس
واما العهد والاستغراق فيستفاد ان من التعريف وقد قال الشريف
العلامة ان اللام اما التعريف العهد واما التعريف الجنس كما ذكر في المصنف
وان الاستغراق والعهد الذهني راجعان الى التعريف الجنس ويستفاد
من الامور الخارجية عن تدلول اللام والمعرف بها **قوله** ومن هذا
الباب قوله تعالى سم بكم عني يعني من باب نفي الجنس عن الفرد العنصر الطاميل
وهو الذي لا تسجيم فيه المعاني المخصوصة بالجنس فان مودي معناه انهم
ليسوا بسامعين فنفى جنس السماع عنهم لكونهم ليسوا بجامعين للمعاني
المخصوصة بالسمع وفيه بحث لانه ينبغي كلامه ان قوله تعالى سم بكم
عني من باب التشبيه لا الاستعارة فيكون التقدير هم كهم في الحقيقة
ليس فيه نفي الجنس بل تشبيه بما نفى الجنس عنه **قوله** وقد جعلنا الشا
الي اخره اي اطلاق اللفظ الموضوع للجنس وادوة الطاميل منه قارة واردة
الطلاق اخري اذ لا يصلح حمل المبتدأ والخبر في قوله اذ الناس فاس على امر
واحد بلا نقاوت وهو جنس الناس والناس الطاميلون وكذا قوله الزمان

زمان والالكان الكلام خاليا عن الفائدة بل يجب ان يحمل احدهما على الجنس
مطلقا والاخر على الطاميل منه وتحمّل ان يكون الاول الجنس والثاني
الطاميل فيكون المعني ان جنس الانسان هو الطاميل منه فتكون اللام
في الناس للحقيقة وتكبر الناس للتعظيم ويكون المعني ما ذكر وتحمّل ان
يعكس فيقال الطاميل من الانسان هو الجنس وعلى كل تقدير يلزم ان يكون
غير الطاميل ليس من جنس الناس او عاة **قوله** واستدل به على قبول
توبة الزنديق الي اخره المراد بان زنديق ههنا مسمى تخفي الكفر ووجه الاستدلال
به ان ايمان المنافق وهو مستر للكفر مقبول فتكون توبة الزنديق
اي ايمانه مقبولا واما وجه الاستدلال على ان الايمان يحجز اللسان
ايمان فهو انه لو لم يكن ايمانا لم يكن للعهد المذكور وهو قوله تعالى كما آمن
الناس فائدة بل يكفي قوله تعالى آمنوا وههنا كلام وهو انه ان كان المراد
بان الاقرار باللسان ايمان انه ايمان ظاهري فلا نزاع فيه وان كان
المراد انه ايمان حقيقي فلا يذلل الكلام عليه ولكن يطابق للمواقع فلا اشارة
الي هذا قال واستدل عليه بصيغة المجهول وقد سلك ذلك الطريق
ابن الحاجب في المختصر فلما قال استدل كان اشارة الى ضعف الدليل
قوله اول الجنس باسمه فيه انه يدل على انهم زعموا ان جميع السفها مومنون
وليس كذلك بل زعمهم ان جميع المومنين سفها والاولى الاقتصار على الوجه
الاول وبشارة الكشاف اللام في السفها مشاوبها الى الناس ويجوز
ان تكون الجنس وسطوي تحتها الجاري ذكرهم على زعمهم والفرق بين هذه
العبارة وعبارة المصنف ظاهر فان عبارة المصنف نفي ان المراد جميع
السفها وعبارة الكشاف ليس ينفي بل ظاهر فيها ذكر وتحمّل غيره والجواب
ان وجه مناقلة المصنف ارادة المباعدة في سفاهتهم فان السفاهة
منحصرة فيهم او لتعريف شائهم الي اخره اي الباعث على التسفيه التحقير والاباحت

على التحقير كونهم فزرا **قوله** فان الجاهل الى اخره فيه بحث فانه لا يفهم
من قوله تعالى الا انهم هم السفهاء الآية الاعتقاد الباطل ولا يستلزم
السفاهة اعتقاد الباطل اذ هي خفة العقل وهي قد تكون سببا للجهل
والشك وكذا عدو العلم لا يستلزم الجهل المركب والجواب ان يقال
المراد من السفه ههنا اعتقاد الباطل او المراد بعدو العلم الجهل المركب
بقرينة ان هذا المظلم بيان حال المنافقين الذين يعتقدون
الباطل **قوله** لانه اكثر طباقا فان السفه خفة العقل فيناسب
العلم اكثر من مناسبة الشعور لان الشعور الاحساس وهو ليس محتسما
باولي العقل بخلاف السفه والعلم فانهما محتسبان **قوله** واما
النفاق وما فيه من الفتن الى اخره الاظهر ان يقال ان الاضداد لا يفعل
يترتب عليه الفتن امر محسوس بخلاف السفاهة فانه امر يعرف بالعقل
وليس محسوس **قوله** بيان لعاملتهم الى قوله فليس يكرار جواب سؤال
وهو ان صدر القصة وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله
والى على ان ايمانهم بجزء القول وليسوا بمؤمنين حقيقة وهذه الآية
وهي قوله تعالى واذا القوا الذين امنوا قالوا لئنا الآية دالة على
ذلك ايضا فلزم التكرار فاجاب بما وضع التكرار وهو ان هذه الآية
يفهم منها صراحة عاملتهم مع المؤمنين والكفار بخلاف الآية الاولى
بل هي لبيان اصل فسادهم وهو انهم اظهروا الايمان واطنوا الكفر **قوله**
حيث يلقى اي حيث يلقى شيئا فيكون معني الاقراء هو جعل الشيء ملاقيا
لشيء اخر خلاصا **قوله** اذا انفردت معه فتكون الى معني مع قال صاحب
المعني الثالث من معاني الى المعية وذلك اذا ضمت شيئا الى امر مثله
حتى صار كغيره قال الكوفيون وجماعة من البصريين في من انصاري
الى الله **قوله** او من خلال واما المعني جا وزوا عن المؤمنين واصليين الى

شياطينهم

شياطينهم فتكون الى معناها المشهور **قوله** وتبين له قوله تعالى
وجهد الشهادة انه لم يثبت من المحققات تفعل تفعل وتثبت تفعل فندا
يبدل على زيادة اليادون النون فعند ترجع الاول من الاحتمالين
المذكورين فتأمل **قوله** لتعين معني الايمان هذا فاطرا في المعني الثالث
فيكون المعني اذ اخلوا منه يعين الى شياطينهم **قوله** لانهم قصدوا بالاول
وعوي احداث الايمان فيه بحث لانه ان اراد ان ايمانهم كان بوجه
بعد ان لم يكن فاعني بالعدم السابق مما لا فائدة فيه او كل ممكن فهو
معدوم وبالعدم السابق وان اراد انهم ادعوا حدوث ايمانهم بعد كفرهم
فتقول امنا لا يبدل على ذلك وانما يبدل على حدوده بالمعني الاول ويمكن
ان يقال ان قولهم امنا دل على حدوث الايمان لان وضع الفعل على اللزوم
لكن قصد الحدوث بالمعني الاول ما لا فائدة فيه لانه معلوم فحينئذ ان
يكون مقصودهم المعني الثاني او يقال ان كفرهم السابق ثابت فيكون
احداث الايمان اجماده بعد الكفر فتأمل **قوله** ولانه لم يكن لهم باعث
الى اخره يعني ليس في باطنهم ما يحث على ان يخاطبوا المؤمنين فيها ادعوا
فيه الموافقة معهم ان يوردوه بالاسمية الدالة على الدوام والثبات
ولا ان يؤكدوه على حقيقة بخلاف مخاطبتهم مع شياطينهم اذ طبع على المروية
متغيرة عن الايمان وان كان الاصل ان مخاطبة المؤمنين بالجملة الموكدة
لانهم منكرون لايمانهم وان مخاطبوا شياطينهم بما لا تأكيد فيه اذ شياطينهم
ليسوا منكرون موافقتهم هذا هو الظاهر ويمكن ان يقال عدو تأكيد الجملة
الاولى من جملة نصاتهم بالمؤمنين بارادتهم ان ايمانهم ليس مما ينبغي ان يشك
فيه شان حتى يحتاج الى تأكيد واما تأكيد الجملة الثانية فلقد مضى ما توهم
ان شياطينهم شكوا في ايمانهم لقولهم مع المؤمنين امنا **قوله** تأكيد لما
قبله يعني ان عدم العطف اما لان هذه الجملة تأكيد لما سبق لان

الاستهزاء بالاسلام والعياذ بالله تعالى له ونفيه عن يدل على الامر على
الكفر ولا يثبت على السابقة لان تحقير الاسلام تعظيم الكفر وتوسل
للموافقة مع الكفار فالجمله الثانية والة على بلاس الاولي ويلزمها
وهي يا حكم قولنا اعني اذا رخصها فان قيل بين تحقير الاسلام والتنا
على الكفر ملازمة فالجاجة الى اعتبار تعظيم الكفر قلنا لان ملازمة التعظيم
مع الموافقة اظهر وقال العلامة الفتاوى في الظاهر انه بمنزلة بدل المثل
وارباب البيان لا يقولون بذلك في الجملة التي لا محل لها ويقولون بما
لا محل له من الاعراب ما لا يكون خبرا او صفة او حالا وان كان في موضع
المفعول للمقول قول على ما ذكرنا اندفع ما ذكره فتأمل **قوله** واستيناف
فكان الشياطين الى اخره الظاهر ان الاستيناف اولى لكونه فادته
اكثر لاشتماله على السؤال والجواب الموجب لقوة وقوع الجواب في ذهن السامع
مع انه يدل على ما يدل عليه التاكيد من تحقيق الجملة السابقة وكذا يدل
على كون الجملة مقصودة بالذات كما يدل عليه اذا جعل بدلا **قوله** سمي
جزا الاستهزاء الى اخره فيه نظرا فانه اذا كان الاستهزاء بمعنى جزا الاستهزاء
كان معناه الله يحار في الاستهزاء اخذنا لا يكون للفظ هم ارتباط بالفعل
اذ يتم الكلام في الله يحار في الاستهزاء او الاولي ان يقتصر بما قال ولا من
ان معنى يستهزئ بهم يحار بهم على استهزائهم حتى يكون المجموع بمعنى المجموع
وعلى هذا يكون يستهزئ بهم يحارهم منسلا وكذا على تقدير ان يكون بمعنى
انزال الحفارة والهوان لان كلامهما مسبب عن الاستهزاء الحقيقي **قوله**
او يرجع وبال الاستهزاء عليهم من الرجوع لامن الرجوع ويحتمل ان يكون مراده
ان يكون مجموع جملة الله يستهزئ بهم بمعنى الجملة المذكورة وان يكون مراده
ان معنى يستهزئ يرجع وبال الاستهزاء بهم بمعنى عليهم فتكون الباء بمعنى
على **قوله** او يعاملهم معاملة المستهزئ بان يرهم شيل ميل طبعهم اليه

ويستفهم

ويستفهم في الظاهر ويؤيد في المال بوجوب ضررهم ويؤيدهم **قوله** واغلاستوا
به ولم يعطف الى اخره فيه نظرا وليس هذا غايبا من الاستيناف بل من
تحصيل لفظ الله تعالى بالذكر وتصديقه ولذا قال الشرف العلامة فان
هذا الاستيناف لم يصدر بذكر الله تعالى وحده الا لعادتين الاولى في
التعقيب على ان الاستهزاء بالمنافقين مأوا الاستهزاء الا لبلغ الذي لا اعتداه
معه باستهزائهم لصدوره عن تحجيل علم وقد رتهم فيجب عليه وقد رفته
والثانية الدلالة على ان الله تعالى يكفي مونة عباده المؤمنين وينقم لهم
ولا يحتاجهم الى تعاضد المنافقين تعظيما لسانهم ولا يكثر الاعتراض بها
الكثافي لانه قال هو استيناف في غاية الجزالة والخيامة وفيه
ان الله عز وجل هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الا لبلغ ومعناه ان في هذا
الكلام المستأنف هذه القائدة ولم يدل كلامه على ان هذه القائدة تنبئ
على الاستيناف دون العطف كما دل عليه كلام المصنف والمفهوم من كلامه
في غير ذلك الموضع ان تقديره هو الله تعالى وبنا الخبر عليه يعني
الاختصاص لان الاستيناف مفيدة لك ولذا قال في قوله تعالى
واصه يقدر الليل والنهار انه يعني الاختصاص مع انه ليس فيه
الاستيناف بل العطف وقد يقال يحتمل ان يذهب الوهم على تقدير العطف
الى ان ههنا تقديره او هو المؤمنون يستهزئون بهم ويكون والله يستهزئ
بهم معطوفا عليه فلا يحصل الغرض المذكور وما انه لا يخرج المؤمنين ان
يعارضونهم **قوله** اتخذ حالها لا ويخبر حينما خبا قال الشرف العلامة
لما كان الضارع والاعلى الزمان المستقبل الذي يتجدد شيئا بعد شيء على
الاستمرار فاستبان يقصده به اذ وقع موقع غيره ان معنى مصدره المقارن
لذلك الزمان يحدث على انواله مستمرا استمرا لا يتوفا كما في
الجملة الاسمية **قوله** ويدل عليه قرارة ابن كثيره وعدم لان الامداد اعطأ

المدد وليرجى معنى المدد في العرف **قوله** ومصدر ذلك الى اخره هذا من تمتة
 كلام المعتزلة يعني اضافة الطغيان اليهم للاستعار بان اسناد المدد الى
 الله تعالى ليس على الحقيقة اذ لو كان المدد من فعل الله تعالى كما هو مذاهب
 اهل السنة لكان الطغيان ايضا من فعل الله تعالى فيجب ان لا يضاف اليهم
 بل يطلق وهذا ما اسند النجاشي الى الشياطين لم يصف النجاشي لهم بل يطلق
 وهما كلام وهو ان اضافة الطغيان اليهم للاستعار الحالية والحلية والوصفية
 والموضوئية ولا يلزم من ذلك ان لا يكون فعل الله تعالى مثلا اذ قيل كان
 زيد وشكلا لا بد له ذلك على انها ليست فعل الله اذ هي بارادة الله تعالى في
 صحة هذه الاضافة واجاب عنه الشريف العلامة بان المراد ههنا ان
 في هذه الاضافة اشارة لطبيعة اليان الطغيان والتعادي في الضلالة
 من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالاً وان الله تعالى يبري منه
 فليس يتعلق بخلق اولاد اذ اضافة النجاشي اليهم للاستعار مصدر
 الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار الحلية والافتقار فانه يفرق بين
 في الطغيان فلو اضيف على ذلك القصد لوجب الاضافة على الفائدة اقول
 ليهم من ظاهر كلام العلامة ان لا فائدة في الاضافة على طريقة اهل السنة
 والحق ان يقال الاضافة للاستعار بانهم كاسبون له اي يحصل لهم كسبهم
 وان لم يكن تخلفهم او يقال الاضافة للحلية في طغيانهم وقرطعتهم **قوله**
 خذفت اللام وعري الفعل بنفسه ذرة الشريف العلامة بانه خلاف الاصل
 فلا يصح اريد لا بدليل **قوله** وقيل المتقدم عندهم استصلاح الى اخره
 يلزم من هذا خلاف ما اراده الله تعالى وهذا يناسب مذهب المعتزلة دون
 اهل السنة اذ عندنا خلاف ما اراده الله تعالى في حال واعلان ذرة لان
 مودي هذه العبارة ان الله تعالى يمدد للاستصلاح اي ارادة الاستصلاح
 لانه متعول له ومن هذا السؤال يرد على ظاهر قوله تعالى وما خلقت الجن

والانس

والانس لا يعبدون فان خلق الجن والانس للعبادة خلقهما لا ارادة حصولها
 عنهما والجواب عن السؤال على ظاهر قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
 ليعبدون وما خلقت بعضهما وهم السعداء لا لارادة العبادة عن ذلك
 البعض وقد قيل غير ذلك في تقدير الآية ويمكن تطبيقه على اهل الجنة
 ونجاء عما ورد على قول المصنف وهو قوله استصاحوا ان المراد من الاستصاحا
 طلب صلاح الحال عنهم والطالب غير الارادة بما ذكر في الكلام حيث استدلو
 على تعارضهما بان المطلوب قد يكون غير مراد فان الله تعالى امر بالعب
 مثلاً بالايان والامر بالطلب فيكون اياً ما مطلوباً وهو غير مراد والا
 لوقع وشيئاً بما اذا امر السيد عبده بشئ اذا خلافة عند ليدوبه ويضرب
 فان الشئ المأمور به مطلوب مع انه غير مراد وفيه نظر فانا لانسلم ان الطلب
 النفساني حاصل في الصورة المذكورة وانما الحاصل مجرد التلفظ بالصيغة الامر
 وانما الامر الحقيقي وهو طلب الشئ فليس حاصله والحق يقال ان المراد من
 الاستصلاح طلب اصلاح وليس المراد الطلب الحقيقي بل الطلب الظاهري
 الذي هو امرهم بالمأثورات الواردة في القرآن وههنا كلام منور بان شاء
 الله تعالى **قوله** اختاره لها عليه الى اخره استعمل الشرائع الاستبدال
 مجازاً من قول في الظاهر لان الاستبدال استبدال مخصوص واستعماله فيه
 استعمال الاخص في العام كمن صاحب لك امة جعل استعارة حيث قال
 استبدل الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة
 لان الشرائع فيه اعطاه بدل واخذ اخر انتهى وهذا التعليل يدل على الاستبدال
 جزء معنى الشرائع الاستبدال اعطاه بدل واخذ اخر وان كان الاستبدال
 جزء معنى الشرائع استعمله فيه مجازاً من سبيل علاقة الكلية والجزئية
 اذا الاستعارة فرع التشبيه ولا يعم التشبيهين معني وبين ما ينبغي ذلك
 المعني ويكون الجامع ذلك المعني نفسه بل لا بد ان يكون الجامع غير الطرفين

قائل الان تكون الاستعارة بالمعنى اللغوي **قوله** ولذلك عند اللطائف
 اي البيع والشراء من الاخذ لا ينجي انه لم يزل وما ذكره كفهم من الاخذ اذ بل لم يزل
 منه ان يكون الشراء بذل الثمن والبيع اخذه ولا يلزم ان يكون لكل منهما معنى
 احدهما صفة لاخر فاملوه يمكن ان يقال يواد انه لما كان كل من العوضين
 مبيعاً وشترى فاما كان مبيعاً فهو بيعه مشتري وبالعكس كانت الكلمتان
 من الاخذ اذ اي يكون البيع تارة بمعنى الاخذ تارة بمعنى الاعطاء وكذا
 الشراء فيه ما فيه ذلك ان تقول ان كان الاستبدال بمعنى اعطاء شيء
 واخذ اخر فلا يكون الاشترا عني الاستبدال في الامة اذ ليس في اشترا
 الصلابة بالهدي اعطائي واخذ اخر وان لم يكن معناه بل يعني ترك شيء
 واخذ اخر كان هذا اخافا الكلام الكشاف لانه يدل على ان الاستبدال فيه
 اعطائي واخذ اخر اذ فهم من كلامه ان الاعطاء او الاخذ عني مشترك بينهما
 الاشترا والاستبدال كما مر فامل **قوله** اخذت بالجملة الى اخره الجملة مجتمعة
 شعر الراس والاسم الالهي القليل الشعر والدور اصل الانسان والعمر عطف
 بيان للطلب والحيد والقصير وقوله كما اشترى المسلم اذا انتصر او اشترى
 المسلم بالاسلام النصرانية وهذا الشارة الى نصرته بعد اسلامه وهو مشهور
 في العرب **قوله** فتراسع فيه الى اخره اذ ان هذا اعم مما قبله فان الاول
 هو ان يترك شيئا حصل فيه به ويحصل غيره فيكون مستلزما للتخييل وترك
 الحاصل وهذا المعنى لا يدل على ذلك اذ لا يفتقر فيه التخييل بل يجوز ان يطلع
قوله ترشح المجاز الترشيح ذكر شي بلا غير المستعار منه فان اخرج وكذا
 التجارة بلا غير المستعار منه الذي هو معنى الشراء الحقيقي واصل معنى الترشيح
 تربية الام بحمل اللبن في فيه شيئا بعد شي الى ان يقوي على الحس ولما كان فيه
 ذكر ما لا يميز المستعار منه لقوية للاستعارة وتربية لها يسمى ترشحا وانما
 كانت فيه التربية المذكورة لانها منبهة عن المبالغة في التشبيه والاتصال

الانصر

المشبه

المشبه بالمشبه به فذكرنا بلا غير المشبه به يؤكد هذا الاتصال كان فيه
 اشارة الى اتحاد المشبه والمشبه به لوجود خاصية المشبه به في المشبه اعلم
 انتم قد اختلفوا في ان الترشيح من المجاز اللغوي فيكون مستعلا في غير معناه
 الحقيقي او يكون مستعلا فيه وانما المجازية اشارة للمستعار له فالرشح الذي
 يحصل زيادة في التجارة هل هو معنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون
 يجوز في اسناده وتعليقه بالمستعار له او يكون غير مستعمل فيه فيكون
 مجاز لغويا فذهب البعض الى انه من المجاز اللغوي وهو الظاهر من كلام
 الكشاف من هنا فانه قال ذكر الرشح والتجارة من الصفة البدئية التي تبلغ
 المجاز الذرة العليا وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تعني باشكلها
 واخرات اذ اقلحت لم تكلما احسن وبياجة منه فان اشكال المجاز
 اللغوي تناسبا ان تكون مجازات لغوية قال صاحب الكشاف اعلم ان التقيد
 بالما يوقعه يكون تعالا لاستعارة الاصل لا وجد له غيره كما في راس سدا
 وفي البراء عظيم اللبدين لا يقصد بذلك الا زيادة تصور الشجاع
 انه اسد كامل ولا تذهب فيه الى شيء كالبراء وتسمى كاللبدة ومنه له
 لبدة نظاره لم تقم وقفة يكون مستعلا مع الملازمة كما في قوله فلما رابت
 النسر عز ابن دابة وعشش في وكريده جاش له صدري فان طرقي
 الراس يشبهان بالوكرين للنسر وقيل هما الراس والحجة وكما في الآية
 التي نحن فيها اقول فيه نظر فان وفي البراء عظيم اللبدين لا بد ان يكون
 مستعلا في معنى ولا ينجي ان استعلاهما في المعاني الاصلية لادجه له
 فيبقى ان يكون المراد غير المعنى الموضع وهو لو فومنة فاذكر من تأكيد حال
 الشجاعة يكون مجازا مستعلا كما في الآية التي نحن بصدد ردها غاية الامر ان
 يكون مجازا مستعلا لما سببه كما لا ينجي فملأ هذا قال الصالح رحمه الله
 ان المراد ما لا ظنا ربة قوله اشبهت المنيعة اظفاراها شي خيل شبيه

بالاظنار وكذا أسرار نظاره ويمكن الجواب بان مراده ان وفي البرائن ليس
مجازا مستملا معني اخر غير ما تقدم فان الاسد معني الشجاع وسب
البرائن ايضا معناه فهو تأكيد له بخلاف الريح فانه ليس معني الاستدلال
الذي يستعمل الاستدلال فيه ثم ان الفاضل المتفازاني قال في شرح المنجنيح
وما يدل على ان التريخ ليس من المجاز والاستعارة مادة صالحة للكشف
في قوله واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الجبل استعارة للعهد
والاعتصام للوثوق بالعهد وهو تريخ لاستعارة الجبل بما يناسبه فقال
الشريف العلامة في حاشية الشرح في هذه الاطلام اياه الى رد صاحب الكشف
حيث جوز في التريخ حقيقة ومجازا كما في قسمة الاستعارة بالكناية
وله ان تاويل عبارة الكشاف بان المراد هو تريخ فقط فان الاول مع كونه
تريخا في الجملة استعارة للعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد
او تريخا لاستعارة الجبل بما يناسبه فاقع التريخ قسما للاستعارة
اقول لا يخفى مخالفة كلامه في الحاشية والشرح فان الاحتمال الذي
ابده في الحاشية وارد على نفسه واعلم ان مادة المحققان المذكوران
والعلم ان التريخ لابد ان يكون حقيقة ولا يكون مجازا لكن الاستدلال
بعبارة الكشاف لا يساعدهم فان عبارة الكشاف اذا جرى على ظاهره
يفهم منه ان التريخ في الآية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل
تريخ كذلك وقد يقال انه يمكن ان تاويل عبارة الكشاف بان يقال
او بمعنى الواو فقد ابدتها الكوفيون والاضحى والبرمي وعلى هذا فلا
استدلال على ان التريخ حقيقة لاستعارة واو في من ذلك ان معني
كلامه ان المقصود الاصل من الاعتصام الوثوق بالعهد نفسه من غير
اعتبار كونه تريخا لاستعارة الجبل للعهد وان يكون المقصود الاصل
منه التريخ ثم انه كيف يكون الاعتصام بالمعني الحقيقي ولا يصح اعتصام

هنا

هنا وكذا الزبح الحقيقي والتجارة الحقيقية في الآية المذكورة فلا بد
ان يكون بالمعني المجازي وكذا في جميع الصور وهو المفهوم من عبارة الكشاف
ما بيننا **قوله** فلما رأيت النسر عز ابن دايدة قال الشريف العلامة استعارة
لفظ النسر للشيب والفظ ابن دايدة وهو الغراب للشف الأسود وشرح
الاستعارتين بذكر التعشيش وهو اخذ العش وذكر الكوكب وهو موضع الظاهر
الذي يأخذ للتفرخ قال الشريف العلامة واعلم ان التريخ قد يكون
باقيا على حقيقة تايلا للاستعارة لا يقصد به الاقوية بها كقولك ايت
اسدا وفي البرائن كان لا تريد به الا زيادة تصور الشجاع وانه اسد
كامل من غير ان تذهب للفظ البرائن الى معني اخر وقد يكون مستعارا
من ملامح المستعار منه ملامح المستعار له كما في البيت فانه استعارة
فيه لفظ الكوكب من معناه للرأس لقوله قد حققنا ان وا في البرائن مجاز
معني الشجاع وانه مراد صاحب الكشف فلا تغفل **قوله** ولذلك يسمى
شجاعا بكسر الشين وبالفاء المشددة فان الشف هو الزيادة على الشيء
يقال اشف بعض ولده اذا فضل عليه **قوله** واسناده الى التجارة
وهو لا ريب فيها على الاستعارة الى اخره المراد بالتليس كون التجارة فعلا
للتجارة وانزاله وتحقيق هذا الاسناد على ما ذكره صاحب الفوائد
الغياثية ان كل مركب هيئت موضوعه فان قام زيد مثلاله هيئت
تركيبية موضوعه لمعني موضوعه مصدر الفعل الى ما هو فاعله فاذا زيد
بما نسبة ذلك المصدر الى ما يتعلق بذلك الفاعل كان مجازا فعني
قولنا ربح النجران التاجر فاعل الريح ومعني قولنا ربح التجارة ان التجارة
سبب الريح والاول حقيقة والثاني مجاز وقد مرح بان هذا المجاز مجاز
لغة قال وقد قبل انه مجاز عقلي اذا ثبت المستعمل حكما غير ما عاده ليفهم
ما عنده ويتبين عن الكذب بالقربية اقول موضوعه اذا هيئت التركيبية

ليست لفظا حتى يكون استعمالها في غير ما صنعت له مجازا لغة وانما
المستعمل هو الالفاظ المفردة وانما الهيئة التركيبية فاعلم بقول الا
ان يتوسع ويقال مجازا لغوي اعم مما هو واقع في اللفظ المسموع بالذات
او في شي قاسم باللفظ يجعله يحكم المسموع ثم انه لا وجه لاشياء المتكلم
كما غير ما عده اذ لا يقدر المتكلم على الحكم على خلاف ما عده الا ان يقال
المراد الاشياء بحسب الظاهر والطلبية بمعنى المطلوب **قوله** بطل استدعاء
فان قلت الاستدعاء الاصلي باق لا يزول بالاضلا لا والاعتقادات
الباطلة غاية الامر ان هذه الامور ما تعلقه الموضوع في المطلوب قلت
مراده من الاستدعاء الاستدعاء القريب ولا يخفى انه غير باق لان
الاضلا لا بعد ما ثبتت في النفس احتاج اذ انما لو امكنت الي مزيد
تكلفه وصفة وبعد انما لا يبقى النفس على حالتها الاصلية في اذعان
الحق غالبا **قوله** ولا يضرب الاضافية غرابية ولذلك خوفه عليه من التعبير
كذا في الكشف ويستعربان عدم التعبير لاجل الغرابية ولا يخفى ان كل تغير لا ينافي
الغرابية فان من الامثال السيارة بالصيف صنعت اللين بكسرتا الخطا
ولو بدل الكسر بالفتح لم تزل الغرابية والاولى متعلقا بالعلامة التفتازاني
ان عدم التعبير لاجل ان المثال استعارة والاستعارة لفظ المشبه به
المستعمل في المشبه فيجب حفظ اللفظ الواقع في المورد والامر بكن اللفظ
لفظ المشبه به فلم يكن استعارة **قوله** والذي يعنى الذين الي اجزاء
قبل عليه انه يجب جمع ضمير استوفد كما في قوله كذا الذي خاضوا واجيب
بان توحيد نظر الي ظاهر اللفظ واورد على هذا الجواب انه يوجب
جواز مررت بالرجال القاتم بتوحيد الضمير ونظرا الي صورة اللام المفردة
واجيب بان هذا هو القياس لكن لما كان اللام في صورة لام التعريف
حتى ذهب المازني الي انه لام التعريف لم يعتبر صورته وجعل صلته تابعة

والمستعمل في المشبه به

للموصوف

للموصوف به في الجمع هذا هو المفهوم من كلام العلامة التفتازاني اقول
يكن الفرق بانه لو لم يذكر في مثل الذي استوفدنا لموصوف مجموع لفظا
ومعنى فغلب حكم الموصوف لانه المقصود وجعل الموصوف وصلة الي وصفه
بالمشتق كما صرح به المصنف وغيره واعلم ان عبارة الكشف ههنا هكذا
فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد قلت وضع الذي موضع الذين
كقولنا تعالي لي خصم كما الذي خاضوا والذي سوع الذي موضع الذين لم
يجوز وضع القاتم موضع القاتمين امران احدهما ان الذي لكونه وصلة
الي وصف كل معرفة بجمله وتكاثر وقوعه في الكلام ويكون مستطلا ولا يصلح
حقيق بالتخفيف ولذلك تمكوه فخذوا ايانه ثم كسرتا ثم اقترنوا على اللام
وحده في اسماء المفعولين والثاني ان جمعة الذين بمنزلة جمع بالواو والنون
انما دلالة علامة لزيادة الدلالة اقول ليس بكلامه تصريح بان اصل الذي
الذين بخذف نونه وقوله لكونه مستطلا لا يصلح استحق التخفيف ولذلك يولغ
في الحذف فيه فسلم ان المطلوب في الموصول التخفيف فلما جعل الذي
مقام الذين لان يأخذ الجمل تخفيفا يكن العلامة التفتازاني حمل
عبارة الكشف على ان الذي يعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف
ثم قال صاحب الكشف او قصد جنس المستوفدين او اريد الجمع او الفوج
الذي استوفدنا راو قد اعز من العلامة التفتازاني عليه بانه اذا
كان الموصوف مثل الجمع والفوج فجعل الذي تخفيف الذين مما لا يقول
به عاقل لما فيه او لا من تكلف في جمع الذين واخر في افراد الضمير غير حاجة
اصلا اقول لا يفهم من عبارة الكشف ان التكلف المذكور لا يرفع تقد
الجمع او الفوج بل يحكم كلامه الجواب عن السؤال بوجه مختلفة فلانة
الاول جعل الذي يعنى الذين الثاني قصد جنس المستوفدين الثالث
تقدير الجمع والفوج اذ على كل تقدير يضع السؤال المذكور وهو تمثيل

الجماعة بالواحد فليكن ما لم يعم لو قال ان اصل الذي الذين فيكون ما ذكر من
الاعتراض لكن لم يقل صاحب الكشاف ذلك بل غاية الامر ان الواحد لا يجوز
عن السؤال الذي ذكره ان الذي في هذا التركيب معني الذين ولعل غرضه
انه كذلك على تقدير اعتبار الفوج والجمع لان الذي مطلقا كذلك
قوله وهو وصلة الى وصف المعرفة التي اخرجها الى الشريعة العلامة المتبادر
من قول صاحب الكشاف ان الذي يكون وصلة الى اخره انه بكما له اسم وضع
يتوصل به الى وصف المعارف بالجمع كما ذهب اليه كثير من المحققين وظاهر
ما ذكره في الفصل الاخر بعد يدل على ان اللام في الذي حرف التثنية وان
هذه اللام هي بعينها التي تعد في الموصولات الا انها حينئذ اسم لا حرف
كونها بمنزلة الذي كونها تخفيفا له وتجرؤا لخاصة على ان اللام التي تعد
من الموصولات ليس منقوصة من الذي بل هي اسم يراد بها الا انها لما
اشبهت حرف التثنية في الصورة الزمان يكون مدحها اشبهت
من الجملة الفعلية وهي اسم في صورة الحرف فلذلك كان اعراضها
في صلتها لا مقدرا في محلها واعتبر من صاحب الجواهر على ما نقل من الفصل
بان المعنى الذي وضع له ذلك اللام في حال الاسمية والحرفية ان
كان واحدا كان مستقلا بالمفوضية وغير مستقل بها ههنا وان كان
معتدرا كانت اللام المذكورة مشتركة وحينئذ لا يستقيم قوله هذه
اللام بعينها التي تعد في الموصولات كما لا يستقيم ان يقال مثلا ان من
الابتدائية هي بعينها من البيانية واجاب عنه بانه يمكن التقضي
عنه بان اللام الداخلة على الذي لا امر التثنية وله معنى حرفي غير مستقل
بالمفوضية واذا حذف الذي واكتفى عنه باللام ضمن اللام تعناه
فقد انضم الى اللام معني الذي وصار المجموع معني مستقلا بالمفوضية
اقول هذا مستكره بعيد جدا اذ يلزم منه ان يكون ما كان حرفا في

الامر

الاصل ما حذف اسم متصل بعاما وصار مستقلا على معني الاسم مستقلا
بالمفوضية وليس له نظير في كلامهم فالتفصي عما اعترض به صاحب الجواهر
ان يقال ان معني قول العلامة الا انها حينئذ اسم لا حرف كونها
بمنزلة الذي الى اخره انه حرف في حكم الاسم كونها قائما مقام الذي
ككونها تخفيفا له واعلم ان الكلام في جعل الذي معني الذين وتطويل
الكلام فيه زائد على ما هو المقصود بالذات فان الغرض الاصيل من الآية
تشبيه قصة المنافقين بقصة المستوفين لا تشبيه المنافقين بالمستوفين
حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد نص عليه في الكشاف فغير ان
كما صرح في انه لا يحتاج الى ان يجعل الذي معني الذين بمعنى الجمع
اذ التشبيه بين الفئتين لا بين الجماعة والواحد ولا ان يجعل
معني الجاس ولا يحتاج ايضا الى تقدير الجمع والفوج لانه قال بعد
تجوز الوجه المذكور على ان المنافقين وذواتهم ليسوا بذوات
المستوفين حتى يلزم تشبيه الجمع بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة
المستوفين وخوهم مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الجمار
يحمل اسفار او قوله تعالى في ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت
والمنصف ترك هذا التنبيه وتكلم فيها بعيد بحسب الظاهر وجوب
اعتبار احد الامور الثلاثة المذكورة فيحتاج في اصلاح كلامه الى تكلف
قوله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها بوجهه انه اذا كان هذا
معني الوعد كان معني مجرد لفظ استوفى طلب سطوع النار وارتفاع
لهبها فلا حاجة الى ذكر لفظ النار بعده وهذا لا يرد على عبارة الكشاف
فانه قال وقود النار سطوعها وارتفاع لهبها ويقع منه انه معني
الوقود ليس استعال النار بل مجرد الاستعمال فلا يلزم التكرار فقام
قوله او في غير النار وما موصولة في معني الامكنة الى اخره فان قلت

ما الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول فان الفعل على الوجه الاول
 مستند الى ضمير النار وما حوله عبارة عن الامكنة ايضا قلت الفرق
 بان ما حوله على الاول مفعول به وفي هذا الوجه مفعول فيه وتوضيح
 المعنى على الاول ظلي اضاء النار الا ما كان او الاشياء التي حول المستوفى
 اي جعلتها مضيئة وعلى الوجه الاخر معناه ظلي اضاء النار في امكنة
 حول المستوفى صارت مضيئة هذا ان كان الفعل لازما وان كان
 متعديا كان مفعوله محذوفاً ويكون المعنى ظلي اضاء النار شيئا
 حول المستوفى ويرد على الاول من هذين الوجهين ان النار لا توجد
 فيما حول المستوفى فليس تشرق فيه واجاب عنه صاحب الكشاف
 بان ما جعل اشراق ضوء النار وحوله بمنزلة اشراق النار نفسها اسنادا
 للفعل الى السبب وفيه انه لا حاجة الى هذا التكلف لان النار موجودة
 فيما حوله لان ما حوله ما هو محيط به والنار توجد فيه لان وجود
 شئ آخر لا يلزم ان يكون شئ جميع اجزائه كما ان كونه النار في الكور لا يستلزم
 ان يكون في جميع اجزائه بل في بعضه ويرد على الظرفية انه لا بد من الظاهر
 في لائمه انما جازوا حذفها من لفظ مكان محالة على الظروف المتكاثرة
 المبهمة لكثرة استيعالها ولا كثرة في الموصول المعبر به عن المكان بل هو
 قليل جدا هكذا اقاله العلامة التفتازاني اقول في قلة ما حول معنى المكان
 كما قائل **قوله** لان المراد من ايقادها ان قلت قد يكون المراد
 من ايقاد النار امر اخر غير النور قلت المقصود بحسب الغالب والمقصود
 الاعظم من ايقاد النار في الظلمة النور وهذا هو المراد ههنا بقرينة
 قوله وتركتم في ظلمات لا تبصرون ويحتمل ان يكون ذكرها في نور
 ليستدل منه على ذهاب النار ولا انه انسب بقوله تعالى تركتموه في
 ظلمات ويحتمل ايضا ان يراد بالنور النار مجازا لكن الوجه الاول هو

ما ذكر

ما ذكر في الكتاب **قوله** او بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان التمثيل
 قوله مثلهم مثل الذي استوقد ناراً الى اخره فان ما قصد من التمثيل وهو
 حال المنافقين مذكور في البذل اذ المقصود ذهاب نورهم وقوعهم في
 الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى ان المبدل منه ليس
 في حكم المطروح بل مضمونا ايضا فان ما صرح به في التمثيل بيان حال المشبه
 به وهذا بيان حال المشبه **قوله** والجواب محذوف وهو قوله انظفت
 ناره يدل عليه قوله ذهب الله بنورهم وتركتم في ظلمات واسناد المصنف
 الى تقدير ما ذكر بقوله ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوفى قد انظفت
 ناره واختلفوا في ان جعلها جوابا اوليا واستينافا بضعفهم ورجح
 الاول لعدم التقدير الذي هو خلاف الاصل ولان جملة تيمم الاول
 يوجب مطا بقية التمثيل الثاني وللاشتغال على المباشرة ولان الحمل
 على الاستيناف ضعيف لان السبب في تشبيهه حاله هو قد علم فيما
 سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه ورجح بعضهم الاستيناف
 لما في جملة جوابا من عدم تطابق الصيغين لكونه مفردا في الاول جمعا في
 الثاني وفيه مانع معنوي ايضا وهو انه لم يفعل ما يستحق اذ ذهاب نوره
 بخلاف المنافق فجعله جوابا محتاجا الى تاويل اقول الظاهر من سوق
 العبارة جملة جوابا وجعله استينافا لا يخلو عن نوع خفاء ولذا قدم
 صاحب الكشاف جملة جوابا على جملة استينافا وتابعه المصنف فان
 قلت فامعنى قول صاحب الكشاف ان الخذف ادعى من الاثبات لما فيه
 من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوفى عاموا بلع
 من اللفظ في اداء المعنى قلت معناه انه اذا لم يحل ذهب الله بجوابا
 بل يعبر بجواب آخر فالاول حذفه للايجاز والاشارة الى ان الجواب مما
 لا يحيط به الوصف وليس مراده ان جملة استينافا اولي من جملة

جوابا فان قلت اذا قدر الجواب وهو انظفت نارهم علم منه ذهاب النور
 فما وجه السؤال المقدر والجواب عنه بقوله ذهب الله بنورهم قلت
 لا يلزم من مجرد انظفائه انما ذهب الله بنورهم وانما يعلم ذهاب نور النار
 ولا يعلم ذهاب الله بنورهم مطلقا والوجه ان يقال الجواب المقدر بيان
 حال المستوفى قوله تعالى ذهب الله بنورهم بيان حال المنافقين **قوله**
 اولان الاطفا حصل سبب خفي فيه ان الله تعالى لا يخفى عليه شيء وان خفي
 على غيره فالمناصب ان بسند الفعل الى سببه الحقيقي الحق حتى يعلم ثم
 ان مجرد كونه السبب خفيا لا يمنع نسبة الفعل الى الله تعالى فان قيل
 نسب اليه باعتبار ان الظلمة تعالى فهو يرجع الى الوجه السابق وفعل
 لم يذكر صاحب الكتاب هذا الوجه لذلك ويمكن ان يقال ان مرادة
 ان هذا التركيب وقع على عادة البلغاء من اسناد فعل خفي فاعله الى الله
 تعالى **قوله** اول الباطنة لان الاسناد الى الفاعل القوي مشعر بقوة
 الفعل الصناد وكيفية الاسناد الى الفاعل الذي هو اقوي من كل شيء
 بل لا قوة الا بالله العلي العظيم **قوله** ولذلك لا يلاحظ حصول الباطنة
 عدي الفعل بالبادء من الهمزة لما فيها من معنى الاستحباب وله اقل
 ذهبته بزيادة معناه ان اذهبت زيدا وكنت معناه في الذهاب **قوله** احمل
 ذهابه مما في الضم من الزيادة فان الضم يستعمل لما يحصل من ذات
 الشيء كما للشمس بخص النور بما يكون من غيره كالقمر فان نوره مكتسب من
 الشمس ولا يخفى ان ما حصل لاذ ان الشيء اقوي مما حصل في الغير بسببه كما
 في المثال المذكور **قوله** الظلمة التي هي عدو النور تصرح بان الظلمة
 امر عديم ليس بوجوده بل بعض المتكلمين الذي ذهب الى انما كيفية
 وجودية ما نفعه من الابصار **قوله** وجمعها ونكرها اما الجمع فهو
 للاشارة الى كثرة الظلمة حقيقة او توسعا بالاشعار بان الظلمة

التي

التي يتم فيها ظلمة قوية كما تهاجم من الظلمة كما ذكره المصنف واما التكثير
 فانه بعيد العظيم **قوله** تضمن معنى صير فمعنى الكلام تركهم مصيرا
 ايامهم في ظلمات وانما لم يجعل مجازا بمعنى صير لبعدها المناسبة بينهما اولان
 الاشارة خبر من المجاز **قوله** فتركته جزرا لسباع يفسده الجزر جمع
 الجزيرة وهي الشاة التي اعدت للمذبح والنوش التناول **قوله** لانها
 تسد البصر وتعمى الرؤية فان قلت اذا كان الظلمة امرا عديا كيف
 تسد الابصار وتعمى الرؤية قلت هذا على طريقة اهل الحرف واللغة
 فانهم يجعلون عدو الشرط مانعا عن وجود المشروط واما ان بابا العلم
 العقلية فيمحلولة مانعا حقيقيا بنا على ما ذكرنا غاية الامر انهم يقولون
 عند عدم الضم لا يتحقق الرؤية فيمكن اطلاق المانع عليها مجازا **قوله**
 ظلمة الكفر وظلمة التفات الظلمة لما كانت مانعة من الابصار والوصول
 الى المقصد وتحصيل الغرض ونما مانعان من الوصول الى المقصد الاول
 شبهة ابصار واستبصار اسمها **قوله** يوم تريا المؤمنين يسمعون نورهم
 الى اخره اراد ان تخصيص المؤمنين بان نورهم يسمعون ايديهم وبآذانهم
 مشعر بان الكافورين في الظلمة ولا يخفى ان ثبوت الظلمات لا يزول ذكر
 كان الضم والمناقبين واما اذا كان الضم المستوفى فلا حاجة الى
 اعتبار كثرة الظلمة لكون اعتبارها بوجوب قوة التشبيه **قوله** وفعله
 من قبل المطروح المتروك لك ان نقول له لا يجوز ان يكون مفعوله
 امرا عاما مقدرافعا لا بصريون شيئا والجواب بان الباطنة في هذا
 اقوي فبان فيه اشعارا بان ليس لهم الابصار وحاشية البصر وهذا
 يستلزم ان لا بصروا شيئا نظرا والعكس اذ عدم ابصار الشيء يستلزم
 نفى حسن البصر **قوله** مثل ضرب الله اي حال ذكره الله الى اخره **قوله**
 ومن صح له احوال الارادة فادعي احوال المحبة الالادة الاقبال

بالحكمة على الحق والاعراض عن الخلق وهي ابتداء المحبة ولذلك قال صاحب
المصطلحات الإرادة حمرة من نار المحبة في القلب مقتضية لأجابه
دواعي الحقيقة وقال صاحب الفتوحات في مقاو لا يبقى لصاحب
إرادة مع محبوبه ولا غرض في غير قال واشتد الناس بأحد الحب فداريت
أحد أحد بالحلة الحقيقي بل لا يتصور ذلك فمأخذه من جهة الإنتاج
ولقائه ولوازمه وقد سئل بعض المحققين عن المحبة فقال الغيرة من
صفات المحبة والغيرة ثابتة لا الاستغناء فلا تخد **قوله** بحيث يمكن حمل
الخطام على المستغارة منه لولا القرينة كقول زهير البجلي فانه لولا
ذكر السلاخ والمقذف لا يمكن حمل الخطام على معناه الأصلي لكن الآية
لا يطوي فيها ذكر المستغارة له أي المشبه فان التقدير بهم صم أي هم
كهم فيكون التشبيه تشبيهاً بليغاً يخفف المشبه وأداة التشبيه
قال الشريف العلامة اعترض بأنه إذا حذف القرينة لم يصلح اللفظ
للمعنى المجازي وأجيب بأنه صالح له في نفسه مع قطع النظر عن
ورده بان صلاحية المعنيين ثابتة له في نفسه أيضاً مع وجودها
إذا قطع النظر عنه فلا معنى لاستراط عدمها في هذه الصلاحية
ثم الظاهر أن جعل الخطام المشتمل على ذكر اللفظ المستغارة عن ذكر المستغارة
له مع صلوح المستغارة أن يراد منه المعنى المجازي إذا لو اشتمل
على ذكره أيضاً لتعين المعنى الحقيقي فلا يكون صالحاً للمعنى المجازي
وإن عدم قرينة المجاز صحيح لأن يراد به المعنى الأصلي إذ مع وجودها
يتعين المعنى المجازي فلا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي فالخلاف المذكور
شروط لصلوح إرادة المعنى المنقول عنه فيكون الجمعي متعلقاً بصلاحية
المعنيين على التوزيع قال صاحب الحواشي فيه بحث إذ عدم قرينة المجاز
موجب لإرادة معناه الأصلي لا معناه لارادتها قول قوله عدم قرينة

المجاز موجب لإرادة معناه الأصلي ممنوع لولا يجوز أن يقول القائل رأيت
أسداً ويراد به الرجل الشجاع غاية الأمر أن لا يكون هناك قرينة دالة
على المعنى المجازي فإن قلت وجود القرينة الدالة لا بد منه في كون اللفظ
مجازاً لا في إرادة المعنى المجازي فإن قلت المراد من وجوب إرادة
المعنى الأصلي عدم القرينة أنه يجب على السامع حمل اللفظ المستوعب
على المعنى الأصلي حينئذ قلت هذا أيضاً ممنوع غاية الأمر أن الظاهر
عند عدم القرينة حمل على المعنى الأصلي وأما وجوبه فغير مسلم ثم أنه أورد
عليه أنه لا يجري في الاستغارة المكنية إذ المذكور فيه المستغارة له
وأجيب بأن المستغارة في قوله أنشئت المنية أظفارها هو السبع
المذكور بطريق الكناية لأن المعبرية الاستغارة هو الملكي لا الكني
به والمستغارة له وهو الموت مطوي وحاصل هذا الكلام أنه يجب في
الاستغارة أن يكون المستغارة له مطوياً حقيقة كما في الاستغارة
المتبرجة إذ في حكم المطوي كما في الاستغارة بالكناية لأن قوله أنشئت
المنية في حكم قوله أنشئت السبع قال صاحب الكشاف في هذا
المقارن الاستغارة جاءت في الأسماء والصفات والأفعال
في قوله رأيت لبواً ولقيت صاعى الميود جاً الإسلام وأما الحق
وأورد العلامة القناري عليه سؤالا وأجاب عنه فقال قل
الاستغارة في الصفات والأفعال تبعية وهي كما تجري فيها تجري
في الحروف فلم اقتصر عليها دونها قلت لا هنا لا تجري فيها على
هذه الطريقة أعني التبرج بالمشبه به مذكور بلفظ الحرف أقول
لا يخفى أن المشبه به في الأفعال والصفات هو المصدر وهو غير مذكور
عند ذكرهما بل المذكور ما يتحقق منه إلا أن يقال هو مذكور بما دونه
وجوهه وإن لم يذكر بصورة **قوله** ومن ثم تری المتعلقين

المجاز لا يقبل القرينة
الصادرة عن غير المراد المعنى
المجازي غير قرينة قلت

السحرة المقاتلون بالحق بالجاب **قوله** يضربون بمعنى يعزبون والصريح
الاعراض والتكثير للدلالة على القوة **قوله** يصعد حتى يظن الجبل بان له
حاجة في السماء مناسب للعلو المكاني لكن الصعود ههنا مستعمل للمعاني
الربني فتوجب الحاجة الى السماء عليه مبني على تناسب التشبيه وجعل الصعود
ههنا صعودا مكانيا ونسبة الظن الى الجبل اما لان العارف يعلم
ان لا حاجة للانسان الى السماء اما لانه لا يعلم انه لا حاجة لخصوص
ذلك العارف الى السماء اما لان الجبل يشبه عليه الصعود الربني بالصعود
المكاني **قوله** اسد علي وفي الحروب نعامة قال العلامة الفتازاني
التراع في هذا المقام اعني في مثل ما ذكر تشبيها او استعارة ليس لفظيا
محض بل مبني على ان اسد المشبه به ههنا مستعمل في معناه الحقيقي
حتى لا يستقيم الكلام لا يستفاد التكافؤ ويكون تشبيها او في معنى المشبه
كالرجل الشجاع مثلا ليكون استعارة بمعنى اللفظ المستعمل فيها تشبه
بمعناه الاصلي ويصح الحمل من غير تقدير الحذف وهذا هو المختار عندي
قال ملك اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع فلا صير في الخبر واذا
قلت مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لانه ما دل عليه
معنى الفعل وعرضه انه بمعنى الشجاع كما يشترح التلخيص ان اسد
في زيد اسد لم يستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا
او استعارة كما في رايت اسدا برمي بقرينة جملة على زيد ولا دليل لهم
على ان اداة التشبيه ههنا محذوفة وان التقدير زيد كالاسد قولنا
زيد اسد زيد رجل شجاع كالاسد فحذف المشبه واستعمل المشبه به
في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به في هذا
المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله اسد علي وفي الحروب نعامة
انتهى كلامه ولا يخفى ان ما قلناه جار في الآية الكريمة فتكون اللفاظ

الثلاثة استعارات فيكون الاصل ثم استعارة لا يتفقون باسماءهم كالرجال
الشم تحذف المشبه به وهو الاشخاص مع صفاتها فاستعمل الصم معانها
وبرد عليه ان العلامة الاعتراف بان صاحبها لكشاف استدلال على
كونه تشبيها بان شروط التشبيه على ذكر المستعار له لفظا وقد برأ
لكن المشبه مقدّم ههنا فلا يصح حمل اللفاظ على الاستعارة والعلامة
الفتازاني لم يتعرض لهذا الدليل فان قيل لا يجب على المشبه مطلقا بل
يجب ان لا يذكر على وجه يبيّن عن التشبيه كما حقق في موضعه قلنا شرح
الشريف العلامة بان المراد من على المشبه على الوجه المذكور ان لا يذكر
على وجه يكون بين طرفيه حمل او ما يؤيد معناه ولا يخفى وجود الحمل
ههنا فلا يصح الاستعارة واعتبر على الشريف العلامة بكلام طويل
حاصله ان زيدا اسد مسوق لبيان تشبيه زيد بالاسد فيكون الاسد
مستعملا في معناه الحقيقي كما ذكره القوم وليس هذا المعنى المجموع وهو
الرجل الشجاع تشبيها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا
وما استدلل به من تعلق الجار والمجرور به يشعر بان اسدا في اسد علي
مستعمل في معناه مجتري فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة
بل يكون من قبيل اطلاق المألوف على اللازم كما مر من ان استعمال الاسد
في معناه الحقيقي لا ينافي في تعلق الجار به اذ لوحظ مع ذلك المعنى على
سبيل التبع ما هو لا زعم له وهو من في الجملة من الجارة والصورة التي
كلامه اقول الحق ههنا ابراه تفصيل وموان يقال ان كان المراد من قولنا
زيد اسد تشبيه زيد بالاسد كان الاسد مستعملا في معناه المجازي
فان صح ان اريد به الرجل الشجاع كان استعارة فتأمل واما ما اذا اريد
المجتري كان مجازا مرسلا والقرينة على ارادة هذين المعنيين الحمل فإقامة
العلامة الفتازاني فان قلت اذا اريد به الرجل الشجاع كما ذكرنا

ان يراه مفهومه او فوه لا وجهه للاول يخبر قولك زيد اسد اذ ليس
مفهوما الرجل الشجاع ولا الثاني لان الفرد غير مفهوم اللفظ لان اسر
الجنس موضوع للحقيقة الكلية فاذا استعمل الاسد فيه كان معناه
ذلك لقول اول المراد الاول وليس المراد من محل المفهوم المذكور على زيد
انه عين ذلك المفهوم بل ان بينهما اتحادا في الوجود كما في حمل اسر
المفهومات على الافراد وقول ثانيا المراد الثاني وهو معلوم اجمالا
بالقرينة من غير تعيين ويمكن ايضا فهمه بان يقال اسر الجنس
موضوع للفرد المنته فاذا استعمل الاسد معناه كان ايضا كذلك
قوله على ان الاية فذلك التمثيل وتبعته برده عليه شيان احدهما
ان يتجسد التمثيل كونهم عيا ولا يعلم منه كونهم صما بكما والثاني انه على
تقدير لزومها ايضا فالاحسن تقديم العمى لكونه ظاهرا للزور او قوله
الجواب عن الاول يعلم ضمنا من كلامه فان المستوفدين المذكورين
ما تجزوا اختلفت قواهم وتعلقت والحال انه شبه حال المنافقين
بحالهم حصل في العقل ان حال المنافقين كحال المستوفدين في
كونهم صما بكما عيا وعن الثاني انه يمكن ان يقال ان اول ما يظهر من
امر النبوة هو ما يتعلق بالسماع وهو عوي النبي ونزول القرآن وما
لم يتفقوا به نفي عنهم السماع او لا وما ذكرنا يتعلق بالسماع فاسب
ان يذكر ما يتعلق بحواسهم ولما لم يتفقوا بالانطق بان نطقوا بالحق
في جواب النبي عليه الصلاة والسلام نفي عنهم النطق ثوان بعد الدعوى
واكتارهم اظهار المعجزة التي تتعلق بالابصار ولما لم يتفقوا منه نفي
عنهم الابصار **قوله** فني على حقيقةها اي ليست سببية على التشبيه
قال صاحب الحواشي هذا غير مستقيم اذ من المعلوم ان انطقا لنا لا يحصل
العمى والكبر والعمى المستوفدها وان التعبير عن اختلال الحواس وانتقال

القوي

القوي بهذه مجازات لاحقاق اقول الظاهر ان مراد المصنف ليس ان
انطقا لنا مستند لولا ذكر على حال حتى يزول الاعتراض بانه لا يحصل
لهم العمى والبكم والعمى كل مرادة انه يمكن الحمل على الحقيقة على التقديرين
المذكورين بان فرض مستوف قد حصل لهم العمى والبكم والعمى بانطقا مستغنا
فأزاد جعلهم بسببه متصفين بها ويكون ذلك المستوف قد مشبه بها
بمختلف ما اذا كان الضمير راجعا الى المنافقين فيكون المراد على التقدير
المذكور تشبيه حال المنافقين بحال من استوف قد نارا واذهب الله
تعالى قارهم وجعلهم بغاية الخزن والدهشة والخوف فاقد في قوي
السمع والنطق والبصر وهذا لا ينكر من قدرة الله تعالى فيكون اسد
في تقيهم حال المنافقين وخسارهم فان قلت فما وقع صم بكم عمى قلت
الجملة استينافا وحال من مفعول تراهم والرابط الضمير الذي هو صدر
الجملة وهو حار عند بعضهم من غير ضعف **قوله** لان سببه ان يكون
باطل الصماخ لا يجوز فيه ليس مطلق العمى بسبب ذلك بل عدم الخوف
خادروا قد يكون بفقده القوة او ما له اخر مثل غلظ العصب المفروض في
باطل الصماخ وعدم تارة من الصوت او لشي اخر من المعنى الذي ذكر
لا يناسب جعله كالا المستوف قد **قوله** لا يعودون الي الهدى الى اخره
هذا اذا نظر الي ان يكون الضمير في الاية السابقة راجعا الى المنافقين
وقوله وهم محيروون لا يدرون اي يتقدمون او يتأخرون بل هو ما اذا
كان الضمير راجعا الى المستوفدين **قوله** الاحكام السابقة اي كونهم
صما بكما عيا كونهم صما وعيا ظاهرا سببية في عدم رجوعهم لان الاعمي
لا يهتدي الى الطريق والاصم لا يسمع قول من يمد يده اليه وانما كونهم بكما فلا
فلا يظهر سببته لعدم الرجوع ويمكن ان يقال انكم لا يعقدون على ان
تبصروا من يمد يده الى الطريق فهو السبب لعدم الاهتداء في الجملة **قوله**

للتساوي في الشك يرد عليه ان الشك متساوي في وقوع النسبة ولا وفيها
عند العقل فقوله للنسائي في الشك معناه للتساوي في النسبة والتساوي
فالوجه ان يقال اول الشك وقد قال اهل العربية ان اول الشك او
غيره قال الرضي قال الخاء ان او اذا كان في الخبر لها ثلاثة معان
الشك والابصار والنقصان وقال صاحب المعنى ان او حرف عطف ذكر
له المتأخرون معاني انتهت الى اثني عشر احدها الشك والمصنف
تابع صاحب الكشاف في هذه العبارة والجواب ان يقال الشك هو
تردد الخاطر وعدم اعتقاده باحد الطرفين فالمراد بقوله او للتساوي
في الشك ان اول للتساوي الواقع في صورة الشك فان الطرفين متساويان
عند العقل في صورة تردده قال العلامة النعماني في ما ذكره صاحب
الكشاف جار على ما اشتهر بينهم من ان او كلمة شك الا ان التحقيق انما
لاحد الامرين والشك هو المتبادر للفهم من اطلاقها في الخبر وان كان
يحتمل التشكيك والابهام على السامع والمبالغة في التخييل كقوله وما
امر الساعة الا كل الصراة هو اقرب وهو يستعمل مجرّد التساوي كما في
الامر والاهي للتخييل والاباحة اقول فما في الكشاف ناظر الى ان الشك
يتبادر وهو من اشارات الحقيقة على ما ذكر في الاصول وما في الفصل
ناظر الى ان جعلها لاحد الامرين معني مشترك بين القولين بانها
موضوعة لاحد الامرين او في من القول باشتراكها لفظا بين الامور
المذكورة او يكونها موضوعة لواحد منها **قوله** فانما تعيد التساوي
في حسن المجالسة هذا ناظر الى المثال الاول وقوله وجوب العصيان
ناظر الى الثاني **قوله** وانت مخير في التخييل هما او بايهما شئت لك
ان تقول ان هذا الاستغناء من او بل المستغناء منها انما يمكن التخييل
بايهما شئت واما التخييل بمجموعها فلا يمكن مستغناء ايهما لفظه لان معني

كلمة او كما ذكره نوساوي كل من امرين في شيء ولا يلزم من حصول شيء لكل واحد
من امرين ان يكون مجموعهما بتلك الحالة ولا يخفى ان لا معنى لتسبيه حال
المنافقين في شيء بمجموع الحالتين المذكورتين من حيث المجموع بل تشبيه
حاله لكل واحد من الحالتين او بواحد فقط والجواب ان عرضة ان يقال
من قوله تعالى او كصيب ان حاله اي المنافقين شبيه بالحالتين المذكورتين
واذا كان كذلك صح التشبيه بهما جميعا ان بان يذكر الحالتان معا
وبشبه حال المنافقين بكل واحد منهما او يذكر احدهما فقط وبشبه
حاله بواحدة وليس المعنى انهم يعان مشبه حالهم بالمجموع من حيث انه مجموع
قوله يقال لا يطروا السحاب فان قلت ما وجد اطلاق الصيب على السحاب
والحال ان اهل الحكمة زعموا ان السحاب بخار صعد من البحر فاذا وصل الى
الجو البارد غلظ وانجمد قلت قد يقال قال صاحب الكشاف في الآية دلالة
على ان السحاب من السماء ينحدرو منها ياخذ ماء لا كزعم من زعم انه ياخذ
من البحر ويؤبد قوله تعالى وينزل من السماء من جبال فيها من برد اقول
اما ان في الآية دلالة على ذلك فحل نظراذا الظاهر من الصيب المطر وعلى
هذا بل على احتماله لا يكون في الآية دلالة على ما ذكر بل هذا احتياج الى
رواية وفي الطيبي ان الامام قال من الناس من قال ان المطر انما يحصل
من ارتفاع اخرة رطبة من الارض الى الهواء فينجمد هناك من شدة برده
الهوا ثم ينزل مرة اخرى والله تعالى بطل ذلك المذهب هنا بان بين
ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وانزلنا من السماء ماء
ظهورا وبقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد اقول فيه نظر
قوله واخبر وان اي سحابا سود قريبا وتعرف السماء بالدلالة هذا
قال على ان اللام للاستغراق وقوله بعد ذلك قال لا تعرف السماء
يدل على ان اللام لتعريف الحقيقة والجائز ان يكون الاول على تقدير حمل السماء

على معناه الحقيقي والثاني على جملة معاني السحاب فلا تروا الاشكال بان
بينهما تافيا كما فهم مما شرح به في المطول قال والحاصل ان السحاب ليس المراد
باللام انما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت عليه الحقيقة
من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحو علم الجنس وانما على حصة معينة
منها وهو العهد الخارجي وانما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني
وانما على الكل وهو الاستغراق والحق ان يقال ان لام الاستغراق في
الاصول لام الجنس كما صرح به في المطول حيث قال لام الاستغراق وهي
لام الحقيقة بقصد به الاستغراق وقوله وهو تعريف الجنس والحقيقة
في مقابلة لام العهد والاستغراق اريد به ان لام الحقيقة اذا اريد
بها نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد اختص بهذا الاسم لا اسم
غيره وانما اذا طعن النظر مع ذلك الى الافراد فله اسم اخر وال هذا
نظر صاحب الكتاب حيث اطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما قال
في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيقول كل محسن
قوله أكد به ما في الصيب من المبالغة التي في الصيب من المبالغة المذكورة
اي حصل بالمجمل المذكور زيادة وقوة في المبالغة **قوله** من المبالغة
من جهة الوصول فالعلامة التفتا زني فيه مبالغات من جهة المادة
الاولى اذ الصاد من المستعالية والباء من الشديدة ومن جهة المادة
الثانية لان الصوب فرط الاستكباب والوقوع من جهة الصورة لان
فيعل صفة مشبهة دالة على التثويت وذلك ان تقول الوجه الاول
متعلق بخصوص اللفظ لا تعاق له بالمعنى فلا يفيد المبالغة في المعنى
وانما الثالث فلا تخرج الثبوت لا يدل على المبالغة فامل **قوله**
لانما في علاه ومخرب البرق يحدث في اعلى المطر لونه لطيف جدا يظني
بسرعة فلا يبقى الى ان ينزل الى اسفل المطر وانما انزال الصاعقة

وهي

وهي التي تحدث من مادة غليظة قال ابن سينا البرق يحس في الان بلا زمان
ولكن يمكن ان يبقى الى ان يصل الى بعض منحدر المطر وانما الرعد فهو في علاه
واسفله لانه حصل من توجع الهواء الحاصل من انخراق السحاب بسبب خروج
البرق فيستمر التوجع الى ان يصل الى صاخر السامعين **قوله** فظلمة سخابة
وتطبقه من ظلمة الليل لا تخفى ان التقليد ليس الظلمة نفسها وانما بسبب
الظلمة فيكون فيه توسع والمراد ما يرتب على التطبيق من ظلمة الليل فيه
اشعار بان ظلمة الليل كلها موجودة في السحاب وليس كذلك اظلمة
الليل انما حصلت في الجو فيكون بعض منها حاصلا في السحاب وهذا هو
المراد ويمكن ان يقال ان الظلمات الظلمة الشديدة في الغاية وكانها
ظلمات **قوله** وارتقاها بما فاعل الظرف ظاهر الجارة مستعير
بان رفعها كونه فاعلا للظرف متعين لكنه ليس بمراد وانما اراد ان
كونها فاعلا للظرف كما نزل في من جعلها مبتدأ وان كان هو ايضا كما
قال الرضي قال ابو علي وادعي انه مجمع عليه ان الظرف اذا اعتد على وصف
او موصول او ذي حال او حرف استغناء او حرف نفى فانه يجوز ان يرفع
الظاهر لقويده بالاعتماد كما سمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة فقال
الرضي ويجوز ان يقال في جميع ذلك ان الظرف خبر مقدم على المبتدأ **قوله**
اضطراب اجرام السحاب واصططكها قال ابن سينا في كتابات الجوامع
من طبيعيات الشفاء السبب في حدوث ذلك الصوت انه يحدث من فاعلة
ما بين النار والرطوبة حركة عنيفة تكون هي سبب الصوت كما اذا اطفأنا
النار فيها بين ايدينا حدث صوت دفعة وتحدث حركة هوائية عنيفة
سريعة دفعة بفرع ذلك المتحرك سايرا الهواء الحركة السريعة الصاعقة
او المائلة قرع اسديحدث منه الصوت والذي يقال من حدوث الرعد
وبسبب اصططك الغيوم وينبغي الا ان يكون لها من الحركات ما يصير

احكام الرياح واعلم ان ابن سينا ذكر في حدوث البرق انه قد يصعد مع
 البخار الذي هو منشأ السحاب دخان فاذا وصل البخار الى الجو انعقد
 وانجمد وصار سحابا وبقي فيه من الدخان محتسبا عليه فافترض السحاب
 بسببه عصر للدخان بسبب جمع اجزائه اي السحاب وميل بعضها الى بعض
 بسبب التكاثف ولا يقدر الدخان على الصعود لان على السحاب جامد
 جدا بسبب قربها الى الموضع البارد فيستحيل الدخان ان يحاطا بصفة في باطن
 السحاب عميل الى حروجه من جانب السحاب وتحرك فصار مشتعلا لان هذا
 الدخان لطيف منتهي للاشتعال فيشتعل ما دى سبب **قوله** يسقون
 من ورد البريق الى اخره يروي نهر يد مشق والبريق يشعب منه والتصفيق
 نقل من انا الى انا للتصفية والرحيق صفوة الخمر السلس السهل
 الاخذار وتعدية ورد على مع ذكر المفعول على تخمين معنى النزول
 والباقي الرقيق للصاحبة **قوله** من العيمة اي مبي شهوة اللبن اي
 من اجل العيمة فمن يودي معنى اللام فقد يكون ما بعده غاية يقصد
 حصولها وقد يكون باعتبار تقدم وجوده والمثال المذكور في هذا
 القسم **قوله** والصاعقة قصفة يدها قار ابن سينا في طبيعيات
 الشفا واما الصاعقة فانما ربح محابية مشتعلة ليست بلطفة
 لطف البرق الذي لاحظه لا يبقى شعاع البرق زمانا يعتد به بل هي
 ربح محابية مشتعلة تنهي الى الارض لانقوة هها وحده بل جرهما
 المشتعل واما قول المصنف قصفة رعد فالظاهر انه شبه صوت رعد
 قال في الصحاح رعد قاصف شديد الصوت **قوله** الا انت عليه اي
 اهلكته قال ابن سينا قد تذيب الصاعقة الصفات المغيبة على
 الرثة ولا تحرق الرثة وكذلك قد تذيب الذهب في الصرة ولا تذيب
 الصرة الا ما تحرق من الذوب وهذا يخالف قول المصنف مخالفة ما **قوله**

اما صفة

اما صفة لقصفة الرعد فهي نفسها لاصفها والجواب ان المقصود ان
 ما ذكر كان بحسب الاصل وقد صارت اشكالها في صفة لقصفة الرعد
 باعتبار الاهلاك لان الصعق الاهلاك كما يقال صعقة الصاعقة
 اذا اهلكته بالاحراق فاذا كان صفة للقصفة فالسواء للتأنيث لكون
 موضوعها مؤنثا واذا كان صفة الرعد فالسواء للمبالغة **قوله** واغفر
 عوراء الكرم الى اخره العوراء الكلمة القبيحة اي استتر في الكرم لاجل اخا
 احسانه **قوله** والجملة اعتراضية لاجل انها قاعدة الاعتراض ان
 لما شبه المنافقون بالمستوفد الحاذق عن الموت بالحيلة المذكورة فهم
 مستدان المنافقين ايضا احتالوا في دفع البلاء عنهم بالحيلة وقد عليهم بقوله
 تعالى والله محيط بالظالمين فلا يقدر ان على ما ذكر **قوله** والله محيط
 بالظالمين قادر الشريع العلامة احاطة الله تعالى بالظالمين مجازية
 تحول قدرته تعالى الى ايام باحاطة المحيط بما احاط به في امتناع الفوات
 فكان هناك استعارة تبعية في الصفة سارية اليها من صدرها وان
 شبه حاله تعالى عنهم بحال المحيط من المحيط اي شبه هيئة منتزعة
 من عدة امور باخري مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لانصرف في
 شي من الفاظهم وانما الا انه لم يصرح الابلغ لما هو العدة في الهيئة
 المشبهة بها اعني الاحاطة والبواقي من الالفاظ مبنوية في الارادة
 على ما هو الحقيقة في نظائره ومن زعم ان كون هذه الاستعارة تبعية
 لا ينافي كونها تمثيلية لما في الطرفين من اعتبار التركيب ان اراد به ان معنى
 الاحاطة مركب فبطلا لاظهار لانها كما ضرب مدلولها مفردة وان اراد بها
 هيئة منتزعة من مدلولها مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة مشبه بها
 فكيف يسري منها استعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا يتكشف
 ان الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية كما نهت عليه مرة في اول ذلك

على هدي قال صاحب الجواني فيه بحث لجواز ان تحتار ان معنى الاضافة
 مركب لا بالقياس الى لفظ الاضافة بل بالقياس الى الفاظ لوحظ اجزاها
 المعنى بها حال التركيب مثلا لوحظ هذا المعنى وعين غير لفظ الاضافة
 جازاته ثم عبر عنه حال التشبيه بلفظ الاضافة وليكن هذا التعبد في
 التركيب المتعبد به التمثيل وما استدل به العلامة المحض على التركيب
 يستلزم هذا القدر ولا يقتضي التركيب في حال التشبيه كما عرفت انما
 ولو لم يكن في التركيب المتعبد به التمثيل بهذا الوسيط التعبد عن المعنى
 حال التشبيه بالفاظ مركبة لزان يكون تشبيه معنى معين اذا عبر
 عنه بالفاظ مركبة تمثيلا واذا عبر عنه بلفظ مفرد لا يكون تمثيلا
 وبعده لا يخفى وعلى هذا كون الاستعارة تبعية لا بناء في كونها تمثيلية
 اقول في البحث المذكور بحث اما اوله فلان معنى الاضافة غير مركب للتركيب
 المتعبد به فان معناها كون الشيء حول آخر وهذا المعنى مقيد للمركب
 ووفق بين المقيد والمركب كما قرر في علم البيان واما ثانيا فلان الظاهر
 ان التشبيه التمثيلي انما يكون اذا روعي الامور المنتزعة المتعددة من
 حيث انها متعددة مفصلة لا من حيث انها واحدة مجملة واللفظ الواحد
 لا يدل على التعدد من حيث هو متعدد بل يدل عليها اي على الامور المجملة
 كما قالوا ان الانسان يدل على الحيوان الناطق مجالا اي من حيث انه
 واحد بلا تفصيل وتعدد ملاحظة والمقارن واللفظ الحيوان الناطق
 يدل على معنيين بالانفصال فلا يكون الاضافة مقيدة لما اعتبر به التشبيه
 التمثيلي واما ثالثا فلا نسلم بعد ما ذكرنا لا بعد في تسمية شيء معين باسم
 خاص باعتبار حالة اخرى قاله الشريف العلامة ومن المتأخرين من جوز
 ان يكون طرفا التشبيه التمثيل مفردين وتوصل الى تجويز اخره الطرفين
 في الاستعارة التمثيلية من قال اما التوجيه الاول فوجه بوجهين

احدهما ان وجد الشبه في التشبيه التمثيلي زان كان منتزعا من عدة
 اوصاف بطرفي المفردين كما في تشبيه الثريا بالعنقود فالواجب فيه
 تركب وجهه لاطرافه وهو مفرد وما مر من انه خلاف المتبادر من العبارة
 فلا يصح ان اليد في التعريفات لاسيما اذا لم يكن هناك ضرورة اليه
 ولم يقل من يمسك بكلامه ان تشبيه الثريا بالعنقود تمثيل الوجه
 الثاني ان افتراء وجد الشبه من متعدد في طرفي التشبيه يوجب تعددا
 في كل منهما بحسب المعنى دون اللفظ لجواز ان يعبر عن الامور المتعددة
 في كل منهما بلفظ كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً وهو مفرد
 ايضا بان افتراء وجد الشبه من تلك الامور المتعددة يستلزم ان
 يلاحظ كل منها قصدا فلا يصح ان تكون تلك العدة معبرا عنها بلفظ
 واحد فان الذين انما ينتقل من اللفظ الواحد الى تلك العدة اجمالا
 بحيث لا يكون شيء منها مقصودا وهو وجه اليد في نفسه بحسب تلك الحالة
 الاجمالية فكيف يتصور ان تراء وجد الشبه منها بحيث يكون لخصوص
 كل واحد منها مدخل فيه لا يقال اذا لاحظنا هاهنا اجمالا في ضمن لفظ
 واحد فلنا بعد ذلك ان نلاحظ تفصيلها وننتزع وجد الشبه لانا
 نقول هي من حيث انها لوحظ تفصيلها ليست مدلوله لذلك اللفظ
 الواحد بل لاحظنا متعددة بحسبها مقدرة في الارادة سواء كانت مقدرة
 في نظم الكلام او لاجتماعها في حقيقة اقوال حاصل ما قاله ان التشبيه
 التمثيلي الواقع في التركيب البليغ وهو المبحوث فيه في علم البيان يجب
 ان ينتزع من امور يدل عليها بالفاظ متعددة ملحوظة تفصيلا فلو دل
 عليها بلفظ واحد لم يكن التشبيه تمثيلا **قوله** استنباط فان في قوله
 مع تلك الصواعق لا يخفى انه اذا قدر السؤال هكذا لا يلزم الجواب بان
 البرق يخطئ ايضا فهو لان البرق شيء والصاعقة شيء آخر وقد احسن

صاحب الكتاب حيث قال لما ذكر الرفع والبرق كما وجه يؤذن بالثبوت
والهول فكان قائل لا يقول لما ذكر الرفع والبرق كيف حالهم مع ذلك
الرفع فويل يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف مع ذلك البرق
فويل يكاد البرق يخطف أبصارهم **قوله** كاد لمقاربة الخبر من الوجوه
لعمري سببه لكنه لم يوجد في آخره لم يجد هذا التقرير في كتبهم والظاهر
أنه إذا لم يوجد سبب الخروج مثلا وهو الباعث عليه في مثل قوله
كاد زيد يخرج لكنه قرب ذلك السبب وارفع مانع الخروج ووجد
الشرط محان يقال كاد زيد يخرج فإن قيل المراد بالسبب الفاعل فليكن
في الصورة المذكورة السبب موجودا والشرط والشرط الذي هو الباعث
عليه غير موجود قلنا مجرد وجود الفاعل لا يوجب جعل الفعل قريب
المصنوع والادب لا يكفي في معناه بقرب الخبر من الوجود بأي طريق كان
قوله ولله جأف متصرفه أي لاجل أن كاد خبر محض جأف متصرفه
يعني منها المضارع وأما عسى فلما كانت موضوعه لأننا الرجل لا يعني
منه المضارع قال الرضي إنما لم يتصرف في عسى لضعفه معنى الحرف في إنشاء
الطعم والرجاء كالحال والانشاءات في الغالب معاني الحروف والحروف
لا يتصرف فيها وأما الفعل نحو بعث والاسمية نحو أنت حر فمعنى الانشاء
غايته فيها مما ذكرنا يعلم فنورد فقر المصنف في تبين المقصود
ههنا **قوله** تنبيهنا على أن المقصود من القرينة ما قرب حصول
مصدر الفعل وقوله من غير أن معناه مقرونة بها وأما جعل ذلك
لأن المضارع متصرفا بقرب من الحصول إذا كان مجردا من علامات
الاستقبال التي منها أن وأما قوله باله لالة على الحال فمعناه أنه
الحال جاحدا للمعنيين فإذا جعل خبر كاد الذي للقرينة وجوده في أن كان
هذا قرينة لأن يراد بهما الحال وهو موكل للقرينة في خبر كاد زيد يخرج

أنه

أنه قرب خروجيه في الحال وفيه ما فيه **قوله** مما ظاهرا لي مرجع
الخبر العقل والهدى المذكوران في البيت السابق وكما لي بصيغة المشي
عبارة عما يتوارد عليه من الخير والشر والغيث والفقير وأسناد الأعلام
إلى العقل لأنه لا يطيب للعاقل عيش لا يقطع عنه الدنيا وهو فيها
والتفكير في أمرا الآخرة وأما **قوله** ثم أجليا أي ثم كشفنا لظلالها
عنى وأما المراد في السن أشيب في العقل وفي غير أنه لمقاساة الأهوا
وفيه خبر بدفانه مجرد عن نفسه امرؤ أشيب وحقه أن يقول عن وجهي
فعدا لي ما ذكر **قوله** فإنه وإن كان من المحدثين أي من الذين نشأوا
بعد الصدر الأول فالشعر طبقات الجاهلون كأمير القيس وأهلب
والمخضرمون أي الذين أذكروا الجاهلية والاسلام كحان ولبيد
والمعتدمون من أهل الاسلام كالفرزدق وجرير يستشهد بشعائرا
ثم المحدثون كالبحري وأبي تمام لا يستشهد بشعرهم أقول لهذا ذلك
لأن مداد شعرهم ليس على نفس السليقة والسماع من العرب العربا بل
لكنها اللغة والقواعد النحوية والعرفية مدخل فيه فلعلمهم لم يتقنوا
القواعد المذكورة والاستنباط منها فوقع الخلل في أشعارهم **قوله**
ما يقوله بمنزلة ما يريده قال العلامة القناري قد يفرق بان
مبني الرواية على الوثوق والضبط ومبني القول على الدراية والاختاط
بالأصناف والقوانين والافتقار في الأول أي في الدراية بالهال
المهمة لا يستلزموا الافتقار في الثاني أي الرواية بالهال **قوله**
لأنهم جرى على المشي لفرط شوقهم إلى الخلو مما وقوا فيه من الظلمات
والرعد والبرق **قوله** وظاهر الالة يكاد انتفا الأول انتفا الثاني
فيه بحث فإن الظاهر أنها لا انتفا الثاني لا انتفا الأول فإن قوله
لو جئني أكرمك أن انتفا الأكراد سبب انتفا الجحود هذا هو المطاوع

لقول الجمهور وإنما قول ابن الحاجب أن الأول سبب والثاني مسبب
والسبب قد يكون اعم من المسبب لجواز أن يكون لشيء أسباب مختلفة
كالنار والشمس للاشراق وانتقاء السبب لا يوجب انتقاء المسبب بخلاف
انتقاء المسبب فإنه يوجب انتقاء السبب فقد ردت العلامة التفتازاني
بأنه ليس مقصود الجمهور وموان يستدل بانتقاء الأول على انتقاء الثاني
حتى رد عليهم ما اورد عليهم بل مقصودهم أن معنى الانتقاء الثاني في الواقع
بسبب انتقاء الأول نعم قد يستعمل في مقام الاستدلال على أن انتقاء
الأول لا انتقاء الثاني ولو كانت الآية الكريمة بالمعنى الذي اعتبره
الجمهور فإنه يفيد أن عدم ذهاب سمعهم وابصارهم بسبب عدم مشيئة
الله تعالى في الواقع لذهابهما وإن كان صالحا للمعنى الآخر وهو
الاستدلال بعدم الذهاب والى على عدم المشيئة لكن لا في هذا
الموضع **قوله** والتنبيه على أن قاتل الأسباب في مسبباتها مشروط
لمشيئة الله تعالى في هذه العبارة وكذا قوله مع قيام معنى يقتضيه
ليست على ما ينبغي لأن الأسباب لا تاتى لها في المسببات وليس
التأثير لانه تعالى على قاعدة امل الحق وليس لها اقتضاء ايضا بل
لا دخل لها فيها وحتى العبارة أن يقال والتنبيه على أن كون السبب
وجودا مترتبة بالاسباب العادية واقع بقدرته الله تعالى ومشيئته
قوله وقوله أن الله على كل شيء قدير كما لا يخفى به والتفريق له أي كما لا يخفى
بالتنبيه المذكور وفيه بحث إذ يقال أن يقول لا يلزم من قدرة الله
تعالى على كل شيء أن يكون كل شيء واقعاً بقدرته فإن كونه تعالى قادراً
على كل شيء وموافقاً لكل شيء لا يقتضي على إجماد كل شيء وإن كل شيء واقع بقدرته
معني آخر وهو أن وجوده بالفعل في الواقع حاصل بقدرته لا بغیرها
والجواب أنه لما ثبت أن مذهب أهل الحق أنه لا يجوز أن يكون مقدور

من قادرين

من قادرين مؤثرين بأن يصح من كل منهما الجادة لبرهان القانع وثبت
أن الله تعالى على كل شيء قدير لزوم أن لا يكون غيره قادراً على كل شيء مؤثراً
فيه للزوم القانع فكل شيء واقع بقدرته تعالى وقدرته قابضة
لمشيئته في التأثير وثبت أن كل شيء واقع بمشيئته **قوله** معني ما أي
معني اسم الفاعل وقوله معني مشي أي معني اسم المفعول وعليه أي على
هذا الإطلاق أي على كونه اسم مفعول وقع قوله تعالى في الآية على كل شيء
قدير وأنه خالق كل شيء وذلك لوجهين أحدهما أنه بقيد العموم فإنه
تعالى خالق كل شيء قادر عليه الثاني أنه مناصب لقوله ولو شاء الله
لذهب سمعهم وابصارهم فإن ذهبا السمع والبصر الخلية التي معني
مشي ولا يدخل في شيء معني شيء **قوله** الظاهر أن تعالى المشيئة كان
مشي معني الاستئذان مصدر أحدها دخلت عليه أي النسبة ضا
معناه المنسوب إلى الاستئذان **قوله** شيء من الأسباب لأن الشيء معني
الشيء وهو الذي شاء الله وجوده لا يمكن أن يكون واجباً ولا مستغافلاً
بداخله فيه حتى يحتاج إلى الاستئذان عقلاً **قوله** والمعتزلة هذا
لغيره على الكشاف فإن مضمون كلامه أن الشيء معني ما يصح أن يعلم
وتخبر عنه فيشمل الواجب والمستحيل فيحتاج إلى استئذانهما عقلاً
لأنهم الخصميص بالمكن في نفسه قوله تعالى خالق كل شيء عاينهم من
وجهين أحدهما ما ثبت أن كل ممكن فهو مخلوق لله تعالى إذ يجوز أن
يكون ممكن لا يوجد أصلاً ولا يتعلق الإرادة بوجوده الثاني أنهم ذهبوا
إلى أن العبد خالق لأفعاله بل يقول إذا لم يمكن أن يكون مقدور من
قادرين كما هو مذهب جمهور المعتزلة لا بد أن يستثنى على مذهبهم
أفعال العباد عن كل أن الله على كل شيء قدير ولا يرد هذا على مذهب أهل
السنة فإن الشيء إذا كان معني مشي فكل شيء مقدور ومخلوق على حسب

المشيئة **قوله** القدرة هي التي يمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن
 قال صاحب المواقف القدرة صفة تؤثر في الارادة وقيل ما يؤمدها
 قريب للافعال المختلفة وكلامه يدل على ان القدرة ليست لنفس
 التمكن بل صفة تقتضيه ضيق كلامهما مخالفة لما لا يخفى ان مذهب
 اهل الحق ان قدرة الله تعالى صفة موجودة ثابتة لذات الباري
 ومن التمكن امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج ويمكن ان يقال
 مراده ان القدرة بحسب اللغة هي التمكن المذكور وما ذكره صاحب
 المواقف وغيره من اهل الحق بيان المعنى الاصطلاحي **قوله** القدرة
 الفعل لما يشاء، ولذلك الى اخره ان اريد الفعل لما يشاء على ما بينا
 لزم ان لا يوصف به غير الباري بل يمتنع ان يوصف به غيره ويمكن
 ان يقال مراده انه قد يوصف به غيره مجازا قال صاحب الحواشي
 ما ضر به القدرة تقتضي ان يكون القدرة هو التمكن من ايجاد الشيء
 او وصفاً مقصدياً للتمكن من ايجاد لا الفعل اللهم الا اذا ثبت
 نقله الى هذا المعنى **قوله** لا نسلم ان النفس يفتحي فان القدرة
 صفة مباينة فلا بد ان يكون معناه ذاته اعلى معنى القادر باعتبار
 المباينة وحل المباينة المعبرة فيه ما ذكر فيكون معنى الفعل
 التمكن من الفعل تمكننا ما قال بعض المحققين القدرة هو الفاعل
 لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لازماً عليه ولا فاقصاعاً عنه
قوله وفيه دليل على ان المحدث حال حدوثه والمكن حال بقائه **قوله**
 اي وجود الاول وبقا الثاني بقدرة الله تعالى وفيه رد على من
 زعم ان الحادث يحتاج في حدوثه الى القادر ولا في بقائه ولم يجهل
 المتكلمين ولما كان هذا امر اشيقاً قالوا ان الجوهر لا يخلو عن العرض
 وان العرض لا يبقى زمانين فلا يصح قوله الاستغناء عن القادر في

في قوله

انه من الانات واما الجوهر فلا يخلو عن العرض فهي محتاجة في تلك الصفات
 الحادثة الى القادر قال صاحب الحواشي صورة هذا الدليل في الحادث
 ان الحادث في حال حدوثه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى ينتج ان الممكن
 في حال وجوده مقدور لله تعالى والاستدلال المذكور من منظور فيه
 اذ لا يكره ان يكون صدق الاكبر والوسط على ذات الاصغر في حالة
 واحدة الاتري ان القياس المولف من زيد في حال تقطع حواسه فانه وكل
 فانه مستيقظ صادق ولا يصدق زيد في حال تقطع حواسه مستيقظ
 اقول فيه زعم لان الشيء يعنى الشيء بما ذكره الحادث حال حدوثه ويمكن
 حال بقائه مشيئاً واللازم ما لم يفتوح بيتا الله تعالى فيلزم ان يكون
 مقدورين في هاتين الحالتين لان الله على كل شيء قدير فان الظاهر
 منه انه قادر على كل شيء في كل زمان فسقط ما قال من انه لا يلزم ان
 يكون صدق الاكبر والوسط على ذات الاصغر في حالة واحدة فان قيل
 ما ذكرتم امر ظني فضع اللزوم الذي ذكره بقاء لان صدق قولنا كل شيء مقدور
 لا يستلزم ان يكون مقدوراً واما اذ يصدق فيحصل ان يكون مقدوراً
 في بعض الاوقات كان قولنا كل انسان كاتب لا يستلزم ان يكون
 كاتباً اعماً قلنا ما قاله المصنف ما وان فيه دليلاً على ما ذكره وهذا
 صحيح وان كان الدليل مفيد اللزوم ولا يخفى انه كذلك ويمكن ان يقال
 ان قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير من غير تخصيص زمان دون
 زمان وحال دون حال مستعرباً بقادر عليه في كل حال وزمان واعلم
 ان قدرته على كل شيء ليس الا باعتبار ان كان ذلك الشيء كما نفرد في الكلام
 ان علة الاحتياج هو الامكان والممكن في حال البقاء محتاج الى القادر
 ثبت ان الله تعالى قادر على كل شيء في كل زمان فتامر النظر الذي ذكره
 ليس على ما قيل لان قوله زيد في حال تقطع حواسه فانه في قوة زيد

فانه في حال تغفل حواسه فيكون العيان هكذا زيدنا امر في حال تغفل
 حواسه وكلنا في حال تغفل حواسه مستيقظة في زمان ما فزيد مستيقظة
 في زمان ما وكذا اخذوا الحادث او يقال ان يقال الممكن لما كان مشيا
 وكذا اخذوا الحادث كما ذكرنا وجب ان يكون مقدورا اذ كل ما يتعلق به
 المشية يتعلق به القدرة **قوله** وان مقدور العبد مقدور الله تعالى
 فيه ان القدرة على التفسير المختار عدة لا يشتمل قدرة العبد اصلا اذ
 القدرة على ما قاله الممكن من الاجاد ومذهب اهل الحق ان العبد
 لا يتمكن من الاجاد شي فلا يكون للعبد مقدور اصلا فلا يصح ان يقال
 مقدور العبد مقدور الله الا ان تفسر القدرة بغير التفسير الذي
 اختار مثل ما قال ان القدرة هيئة فيمكن بها من الفعل لا يقال
 هذا ايضا غير صحيح عند اهل الحق لان العبد لا يتمكن من الاجاد شي لانا
 نقول المراد من الممكن من الفعل اسم من التمكن من الكسب ومن الاجاد
قوله فانه شبه حال اليهود فان كل من طرقي التشبيه مركب مستخرج
 من معتقد واحد ما هو علم التوراة مع عدم العمل بما فيها والطرف الاخر
 حال الحاد الاسفار مع الجهل بما فيها وجه الشبه بينهما فقدان الاستقامة
 بابلغ نافع مع وجدانه والكذب والتعبد في استحبابه **قوله** والغرض
 منها تمثيل حال المنافقين فالمشبه في التشبيه الاول هو مجموع الامور
 المتعددة التي في حال المنافقين من الحيرة والشدة والظلمة والايام
 وما انتفوا به من حفظ الدماء وسلامة الاموال والاهل وغير ذلك
 وزواياهم بالقرب باهلاكم واضاء حالهم وايضا في الحساب
 الدامر والمشبه به حال المستوفدين وهو استيقادهم النار واضاءة
 النار ما حو لهم في الظلمة فامرهم والذهاب بنورهم وجه الشبه لهما
 على صالحي الحال في الظاهر اول الامر الفساد والحسرة اخرا وفي التشبيه

الثاني المشبه حال المنافقين وايضا هم المخاطب بالكفر والخذاع ونفاقهم
 حذر اهل القتل والمشبه به حال اصحاب الصيب وخصول الظلمة والبرق
 والبرق فيه وجعل الاصابع في الاذان من الصواعق عند الموت ووجه
 الشبه وجدان ما هو نافع في الظاهر وانقلابه اخرا الى الضرر المفرط
 والحسرة الشديدة واليهول العظيم **قوله** وما يستوي لاعمى والبصير
 اذ يعلم منه تشبيهه بالخاف بالاعمى والمؤمن بالبصير ويعلم ايضا تشبيه
 الكفر بالظلمات والايمان بالنور والثواب بالنور والعقاب بالحرور
 اي لا يستوي الخاف والمؤمن اللذان مما كما لاعمى والبصير ولا يستوي
 الكفر والايمان اللذان مما كما الظلمات والنور والباطل للذات
 مما كما الظلمة والحرور **قوله** وقيل شبه الايمان او القرآن اقول يمكن ان
 يقال في التشبيه الاول انه شبه حال الانسان في استحباب
 الحواس وتحصيل العقل بالملكة باستيقاد النار واضاعة العقل
 المذكورة ما حصل من المعاني بالليل الى الطغيان ومشيى النفس بالظلمة
 وذهاب النور وتوقعهم في الجهالات الموجبة للدهشة والحيرة بالوقوع
 في الظلمات وفي التشبيه الثاني انه شبه حال من تحصل المعقولات
 الاول والبادي الاولية بالصيب والجهالات بالظلمات المتخلطة
 بالصيب وما اخلج في الخاطر من الامور المخوفة بالرعد وما حصل فيه
 من الامور الهادية الى الطريق المستقيم ما سمع من النبي صلى الله عليه
 وسلم بالبرق وما سمع منه صلى الله عليه وسلم من الامور المزعجة المفرعة
 بالصواعق واعراضهم عنها بوضع الاصابع في الاذان **قوله** ولو شاء الله
 لجعلهم بالحالة لك ان تقول الجماعة الفاعل ليس الا الله تعالى الذي
 لغيرة تعالى في قاتل بوجه من الوجوه عند اهل الحق فلا ينبغي لقوله لجعلهم
 بالحالة التي يحملونها والجواب ان العباد وان لم يكونوا فاعلين

لكن لم كتب فالمعنى لو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يكسبون بها وهي صناعة
السمع والبصر لو شاء الله لجعلهم دائما بالحالة التي يكسبون بها وهذا هو
المتناسب لعبارة المصنف **قوله** لما عد فرق المكلفين وخواصهم ومعارف
انورهم الفرق المذكورة المومنون والمطهرون والمصلون والمنافقون
وخواصهم وحالهم التي يمتاز بها كل فريق عن مقابله ومعارف انورهم
اعمالهم **قوله** سوره وتنشيطا فان من خاطبه ملك من الملوك يذاع
نشاطا فكيف ملك الملوك **قوله** واهتماما باثرا لعبادة وتخيلا لثا
هذه من زياداته على الكشاف وفيه ان الالتفات الى الخطاب يدل على
على هذا السامع وتنشيطه لان الخطاب استدراك او تحصيل للنشاط
ولحصول الاستلزام الجديد لكل جديد لذة خصوصا مثل هذا الخطاب
واما انه يدل على الاهتمام بمضمون ما يخاطب به ففيه حفا وتوضيح
ان اقبال المتكلم سيما اذا كان عظيم الشأن على السامع بان مخاطبه بعد
ايراد الكلام بطريق الغيبة دل على ان مضمون الكلام امر يوجب به ويمنع
بشانه والاما اشتغال ما يراده بطريق الخطاب فقبلا على السامع **قوله**
اولا اعتنا بالمذموم فان يا لما وضع في الاصل لهذا البعيد فاذا اورد
به التعريب كان فيه اشعار بان المذموم مما يسمي ان مخاطب ويذم
لذا التعريب والبعد ففيه اشعار بشانه والحث عليه فايراد يا في التعريب
يمكن ان يكون لهذه التلميح ويمكن ان يكون لاستقصاء شأن المذموم
فكانت بعيد عن حضرة المتكلم **قوله** لانه قاب مناب فعلى رده عليه انه
لزم منه وجود كلام من حرف واحد هو خلاف ما تقر باجماع النحاة
من ان الكلام لا يتأق الا من اسمين او فعل واسم او كونه يا حرفا قاعا
مقام الفعل لا يذم هذا السؤال لانه وان كان تابا فلا يسمي بفعل ولا
معناه معني الفعل عند الجمهور واما قول بعض المعاصرين على التاكيد في

جواب

جواب هذا السؤال انه كلام لانه يتقدم اذ عودتها وان دفع الاشكال
بان يقال كانت النداء افعالا كما صرح به ابو علي وقد ابدت الرضي
ودفع عنه جميع ما اورد عليه فيكون المعنى ادعوا لانشاء الدعوة فتأمل
قوله فانما المتكلمين بل المتكلمين غير المعنى الاخر ويبيدها بغيره الاخر
واجتماع حرفين كذلك لا يستكر كما في لقد واستدل على اصل الدعوى
بانه لو دخل اللام المنادي فاما ان يبين معناها وهو بعيد لكون اللام
معاقبه للتوسيع فهي كالمتوسيع فمن شئ قل البناء معا على استكره
دخولها مطردة في المنادي المبني واما ان يعرب وهو بعيد لحصول علة
البناء وهي وقوع المنادي موقع التكليف وكونه مثله في الافراد والتعريف
اقول لا يلزم من كون الشيء معاقبه لاحزان يكون مثله في الاحكام بل
كون معنى الشيء واجعا الى معنى آخر لا يستلزم ذلك كما صرح به الرضي
في باب تقديم معمول المصدر على المصدر قال وليس كل مؤول شيء حكمه حكم
ما اول به فلا يمنع من تأويله بالحرف المصدر من جهة المعنى ان يكون
حكمه حكمه ويمكن ان يقال نكرة للنحاة بان اللام الدخلة على المنادي
يُفيد بجزء التعريف كما ان تعينه مع شيء آخر ولا فائدة في تكريره هذا
التعريف فيما كان حرف النداء بعيدا تعيين الشخص لا يبقى للام فائدة ومنع
الاجتماع في صورة يكون اللام جزء الكلمة في العلم وبشانه لما هو الاصل
طرد الباب واما الاستدلال على اجتماع حرفي التاكيد ففيه ان اجتماعهما
يُفيد زيادة التاكيد المطلوب في المقام فان قيل لو لم يرد الدليل المذكور
لذلك لكان انما اتسع اجتماع اذ في التعريف سواء كان بينهما فاصلة كما في
ايضا الرجل ولا يكون قلنا لما توسط بينهما ما هو المنادي وهو اسم
منهم اجمع بعدة الى تبيينه وتعريفه فاني بالاسم المرفوع لتطابق الصفة
الموصوف وتزيل للاسم تأكيد فان حرف النداء يدل على تنبيه المخاطب

وها حرف تنبيه **قوله** با على الاستعجالهم ولا تضر على المعين ثانيا مع
 انما في واحد حقيقة وفي هذا التدرج من الابداء الى التوضيح نوع
 تأكيد كما صرح به صاحب الكشاف ثانيا تكرر بحرف التنبيه ثالثا
 تعميم الخطاب بحيث يشمل كل واحد وهو في حكم ان يقال يا زيد ويا عمرو
 الى غير النهاية وهذا يدل على ان الذي وقع الخطاب له امر عظيم بهم
 به حتى انه يطلب من كل واحد **قوله** بدليل صحة الاستثناء منها ان اراد
 صحة الاستثناء في كل صيغة الجمع فلا يصح لان مجرد دليل لا يثبت
 انه للعموم لا يثبت صحة الاستثناء في كل موضع وان اراد صحة الاستثناء في
 بعض المواضع فهذا لا يدل على ان صيغة الجمع للعموم مطلقا والحاصل
 ان لما قيل ان يقول يحتمل ان يكون للاستعجال وان يكون لغيره فعلم ان
 من القرينة مثل الاستثناء ويمكن ان يقال انه لما ثبت العموم في بعض
 المواضع ثبت في كل موضع بالقياس اذا الظاهر ان معنى المجموع واحد اذ
 الصارف عنه غير طاهر فتأمل **قوله** لفظا متعلق بمعنى الناس
 ويشمل بحسب اللفظ الموجود في زمان النزول لان نداء غير الموجود بما
 لا يفعل **قوله** معنى يتقارب بقوله ومن سيوجه اي الناس بشمل ولعمري
 المعنى من سيوجه لانهم ايضا ما توردون بالعبادة **قوله** ان صح رفعه
 اي رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لان مثل هذا لا يعلم الا من السماء
 من النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولا امرهم اي لما امرهم بالخصوص دون
 المؤمنين **قوله** هو الشروع فيها بعد الاثبات عما يجب تقديمه من المعرفة
 الى اخره هذا يدل على ان المعرفة ليست من العبادات فتكون العبادة
 عمل الجوارح فقط ولا باعيت على هذا بل الظاهر ان نعم العبادة اعمال القلب
 ايضا كمن لا وقد صرح العبادة باقبي غاية الخفية والخفية الباطن
 عمل القلب بل لا يتحقق الخفية حقيقة بدون ذلك وحسب العبارة ان يقال

المطلوب من الكفار ولا تحصيل المعرفة التي هي راس العبادات واصلا ثم
 العبادات الاخرى على الطرق التي وضعها الشارع عليه وقوله والادوار
 بالاضافه فان من لوازم الشيء الى اخره يدل على ان العبادة لا يعبر بها الا بعد
 الاقرار ونبه خفا لانه اذا لم يكن الاقرار اخلا في الايمان كما هو
 مذهب المحققين فلم لا تقصر العبادات بدون الاقرار باللسان نعم هذا
 صحيح على مذهب من جعل الاقرار مما لا بد منه في حصول الايمان كما هو المرام
 من مذهب المصنف على ما فهم من كلامه في تفسير قوله تعالى لذي
 يومنون بالغيب **قوله** تنبيه على الموجب للعبادة هي الربوبية فان
 قلت هذه العبادة تدل على قصر الربوبية على الموجب للعبادة فكان
 معناه ان الربوبية لا تكون صفة لغير الموجب للعبادة فانهم صرحوا
 بان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه كما في زيد وما قالوا
 انه يفيد قصر القيا على زيد وهذا ليس مضمون الكلام والمقصود منه
 بل يستفاد منه ان الموجب ليس الا الربوبية فانه يدل على ان عبادة
 العبادة هي الربوبية لا غيرها فيكون قصر الموجب على الربوبية والجواب
 ان ضمير الفصل كما يحكي لقصر المسند على المسند اليه وما هو الغالب المشهور
 فقد يحكي لقصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوي والحسب هو
 المال اي لا كرم الا التقوي ولا حسب الا المال ذكره في المطول فمذهب كلام
 اخر وما انه لا يخلو اما ان يكون الاتحاد واجلا في الربوبية او لا فان كان
 الاول يكون لفظ خلقكم زائدا وان كان الثاني لا يخصص الموجب للعبادة
 في الربوبية بل الخلق والاتحاد ايضا كذلك والجواب باختصار الاول
 وازاده بالذكر صرحا بعد ما علم ضمنا الاستعجال بانه اصل الاصول لانه
 اول نعمة وردت على الانسان وتحمل التقيد والتوضيح ان ضمني يعني اذا
 كان الخطاب المستر كين واريد بالرب عم من الحقيقي وغيره كان قوله تعالى

الذي خلقكم صفة مفيدة وموضحة اي عبدا واركبكم الموصوف بان خلقكم
 لا الرب الذي لا يتصف بهذه الصفة وكون الصفة المذكورة مفيدة ظاهرة
 وكونه لا يتصف بهذه موضحة كذلك لان الايضاح لتفصيل الاستدراك
 في المعارف وازالة التهمة **قوله** للتعليل والتعظيم فان الخلق دليل على الربوبية
 وهي علم للعبادة فكانه قيل علم العبادة الربوبية وعلم الربوبية اي
 دليلها الخلق والابحار والاولى ان يقال ان الخلق علم للعبادة ولا
 يتنافى ذلك كون الخلق علم لها لان الخلق داخل في الربوبية **قوله**
 كلما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان فيه ان اهل السنة لا يثبتون
 التقدم بالذات لغير الله تعالى فان التقدم بالذات هو ان العلة
 التي يعني ما يحتاج اليه الشيء ويمتنع وجوده بدونها فلو كان الذين
 من قبلكم شاملا لكل ما يتقدم الانسان بالذات او الزمان لزم ان يكون
 له اي للانسان شيء يتقدم بالذات عليه مخلوق لله تعالى والحال
 انهم اي الاشياء نفوا ان يكون شيء علمه شيء فان مذهبهم ان كل الممكنات
 مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا علاقة بين الحوادث
 المتعاقبة الا باجراء العادة فخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب
 ماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للماسة والشرب مدخل في
 وجود الاحراق والري كذا في المواضع وشرحه والجواب بان يقال
 ما نفاه الاشاعرة هو التأثير ليس لبعض الحوادث فان يري البعض
 الاخر وانما التوفيق والتقدم بالذات فليس يمتنع عندهم فائدة لاشراك
 ان التوفيق موقوف على وجود الجبر وفيه نظر **قوله** على اتمام الموصول الثاني
 بيان الاول وصلته هكذا في الكشاف وقال العلامة التفتازاني لم
 يعهد التاكيد اللفظي الا باعادة اللفظ الاول ومع ذلك فقد صرحوا
 بامتناعه قبل الصلة وان اريد التاكيد من جهة المعنى عاد المحذو

والجواب

واجتبه الى بيان وجه اجتماع الموصول لا تزي انهم لم يذهبوا في مثل قول
 الشاعر قصير واميل كعصف مأكول الى ان الكاف توكيد بل مزيد فالاول
 ان يقال ههنا ان كلمة من مزيدة على ما هو مذهب الكسائي وموصوفة
 او موصولة واقع موقع خبر مبتدأ محذوف والجملة صلة الذية اقول
 فرق بين ان يقال ان هذا اللفظ توكيد وبين ان يقال ان هذا
 اللفظ او زيد توكيد ولا يلزم من صحة اطلاق الثاني صحة اطلاق الاول
 لانهم اذا قالوا ان هذا اللفظ توكيد ارادوا به انه اما توكيد لفظي
 وهو تكرار اللفظ الاول او معنوي وهو الفاظ مخصوصة واما كون
 التي معها او زائد الاجل التاكيد فمأذوم بالتاكيد مطلقا فيقولون
 نقول قد يكون التاكيد اللفظي لا يتكرر باللفظ الاول نحو ضربت
 انت وضربت انا بل صرح الرضي بان التاكيد اللفظي قد يكون لاجادة
 اللفظ الاول نحو هنيئا ثمرينا **قوله** كأنه قيل عبدا واركب راجعين منه
 التقوي وصاحب الكشاف رد هذا الوجه وقال العلامة التفتازاني
 في بيان وجه الرد انه لا وجه لتعليقه عن الاحزاب بالبعد وتوسطه
 بين وصف المفعول لان الذي جعلكم الارض الاية وصف للرب
 كما ان الذي خلقكم وصف له ايضا على ان تقييد العبادة بترجي التقوي
 ليس له كثير معنى اقول فيه بحث اما اوله فلا نه لا يجب ان يجعل الذي
 جعلكم وصفا للمفعول بل يمكن ان يكون مبتدأ كما صرح به صاحب الكشاف
 والمصنف ويمكن ايضا ان يكون خبر مبتدأ محذوف اي هو الذي على الاحتياط
 واما الثاني فلان المراد من التقوي الاحترار والتحجب عن كل ما يوجب العبد
 وهذا المعنى صحيح في تقيده ومحصله عبدا واركب حال كونكم راجعين منه
 التقوي على الدوام من كل ما يوجب العبد عن الرب وقدرته عليه لمصنف
 بقوله وهو التبرأ عن كل شيء سوي الله يكون الامر استحبابا لا اجابا

التي في قوله تعالى
 ان الله يحب المتقين
 قوله تعالى
 ان الله يحب المتقين

والمراد من
 الموصولين
 قوله تعالى
 ان الله يحب المتقين

لان من على هذه الصفة فادرجه هذا اذا كان المراد من التبرع عن الغير
 طرح الاسباب العادية والتوكل المحض على الله تعالى وان كان المراد منه
 اعتقاد ان ليس لغيره تعالى دخل وتأثير فيكون الامر للاجتناب **قوله**
 ويكون في خوف رجاء لك ان تقول بينهم من الرجاء واما الخوف فلا يفهم
 منه ويمكن ان يقال المراد ههنا من الخوف خوف عدم حصول المرجو الذي
 هو التقوي وهو لا رفر الرجاء لان ما هو مرجو لا يقطع حصوله فيحصل عدم
 الحصول لكن هذا خلاف ما يتبادر من عبارته بل المتبادر من عبارته الخوف
 من العقاب فانه استشهد بقوله تعالى يرجون رحمة الله وخافون عذابه
 فتأمل **قوله** على معنى انه خلقكم ومن قبلكم في صورة فمن يرجي منه
 التقوي اذ لا يتصور ان يكون خلقهم حال كونهم راجين ولا مرجونين
 التقوي في الحالة المذكورة حقيقة والفرق بين التوجيهين ان لكل
 في الاول مبدع على حقيقتها وفي الثاني استعارة بتعبه كما هو شأن
 الاستعارة في الحروف شبه رجاء التقوي منهم بكونهم على الحالة التي
 تكون منشأ الصدور التقوي ووجه الشبه استلزام التقوي في
 الجملة وههنا نظر وهو ان التوجيهين المذكورين يفيدان المهيئين
 الاسمين ولعل حرف التبيين لا يكون اسما في شيء من المعاني اللهم
 الا ان يكون المراد ان المعنى المقصود منه هو المعنى الحرفي لكن لما لم
 يتيسر التعبير عنه بنفسه لعدم استقلاله عبر عنه بالمعنى الاسمي
 قال الشريف العلامة في شرح المفتاح كما ان المعنى الحقيقي كلمة على
 غير مستقل بالمفهومية واذا اريد ان يعبر عنه عبر بالارادة على قوامه
 الاعتزال **قوله** وقيل تعليل الخلق اي خلقكم لكي تتقوا هذا قول ابن
 الانباري وقال العلامة التفاسر اني ذكره صاحب الكشاف بان جمهو
 اهل اللغة اقتصر واقي بيان معناه الحقيقي على الترجي والاستفاد

وبيان عدم صلوحها لغير معنى علامة العلية والغرضية مما وقع عليه
 الاتفاق الاتراك تقول دخلت على المريض كي اعوده واخذت الماء كي
 اشربه لا يبح لعل قال صاحب المعنى لعل لها معان احدها التوقع
 والثاني التعليل ائتمه جماعة منهم الاخفش والكساوي وتحملوا عليه قوله
 تعالى فقول لا فولا لنا لعلنا بذكر او تحشى **قوله** والاية تدل
 على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدة ائتمه الى اخره هذا
 ظاهر اذ كانت العبادة بمعنى المعرفة كما فسر وهما في قوله تعالى وما
 خلقت الجن والانس الا ليعبدون او كانت شاملة لها واما اذا
 كانت العبادة غير المعرفة على ما قاله المصنف وصاحب الكشاف فلا
 تدل ظاهرا الا على ان ظهور استحفاقه للعبادة بالنظر في صفته
 والاستدلال باضافته واحاد لائتمه على ان الطريق الى معرفة الله
 تعالى والعلم بوحدة ائتمه فيه خفاء فتأمل **قوله** او مدح
 او مرفوع اما الاول فقده مدح الذي جعلكم واما الرفع فيقده
 مبتدأ **قوله** وجعل من الافعال العامة اعاك ان منها لان كل شيء يمكن
 لا يخلو عن جعل اما عند من يجعل الماهيات محمولة بانفسها فظاهر
 واما عند غيرهم فباعتبار وجودها وانضافها بالوصاف فان كلا
 منها يجعل الجاعل **قوله** مع ما في طبعه من الاخطاء بها لان الارض
 اقل من الماء ولذا اذا طرح فيه التراب رسب فيه فان قلت الما يرسب
 في الارض اذا اسكب عليها قلت ودخوله في خلل اجزاء الارض بسببها فيها
 من الاجزاء الهوائية وطبع الماء ثقيل والهوي خفيف فيقتضي ان يدخل
 في الفرج ويخرج الهوي ويمكن مكانه حتى يكون الثقيل تحت الخفيف
 كما هو الوضع الطبيعي ولذا قد يشاهد صوت خروج الهوي **قوله** والسماء
 بناء فان قلت ما الامتياز بين جعل السماء بناء قلت لما فيها من الكواكب

التي هم بها مستدرون والقر الذي به تحاسبون الايام والشهور
والشمس التي بها نظام العالم وحياة كل حي اذ بها يظهر الزرع والاشجار
ولذا كانت المواضع البعيدة عن الشمس وفي القربى من القطب لا تنحل
لكن اصل الزرع والضرع **قوله** اذا ابدع في الماء قوة فاعلة وفي
الارض قوة قابلة ان اراد الله ابدع في الماء قوة فاعلة اي مؤثرة
في الحقيقة فهو خلاف مذهب أهل السنة القائلين بان لا مؤثر الا
الله وان اراد الله ابدع في الماء قوة فاعلة اي يصبح ان يكون لها فعل
لكن لا تأثير لها وانما التأثير لله تعالى فكيف يصح ان يقال يتولد
من اجتماعها انواع الثمار ويمكن ان يقال مراده ان العادة تجارية
بان يتولد عن اجتماع القوتين الثمار وان لم يكن لها تأثير وخرافان
قلت لما لم يكن للقوة المذكورة فعل ودخل في وجود الثمار ولم يسمي الفاعلة
قلت لما ظهر من الباري تعالى عند وجود هذه القوة فعل سميت لها
مجازا وتوسعا بقى ههنا ان يقال لما لم يكن للقوة الفاعلة تأثير في
اين يعلم وجودها وما فائدة ابداعها فيه **قوله** ولكن في انشاءها
مدرجا ممنوع لان انشاء الشيء بالتدريج يستلزم كثرة الاطوار
والخلاف ونسب اللاحق السابق بخلاف ما اذا وجد الشيء دفعة **قوله**
او من اسباب سماوية ان قيل هذا التوجيه لا يلائم اذ كان من الابد
لان ابتداء نزول الماء ليس من الاسباب السماوية وانما ابتداء وجوده
من السحاب وصعود الاخرة منها والجواب انه كما ان ابتداء وجود السحاب
من الاسباب يكون ابتداء نزول الماء منها فان النزول يكون من
الاسباب بطريق جري العادة فابتداءه ايضا منها وههنا نظر
قوله تنير الاجزاء الرطبة من اعماق الارض لوجه هذا التخصيص
بل هذه الوجه لكان قليلا وانما اكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من الغار

والاشجار

والاشجار **قوله** فاخرجنا به ثمرات قال العلامة التفاتا الى
التذكير سيما في جمع القلة بعين البصية على ما هو الظاهر قول يعقبي
انه لما كان معنى قولنا اخرجنا به ثمرات اخرجنا به بعض الثمرات كان المراد
ههنا ايضا اخرجنا بعض الثمرات وفيه نظرا لثمرات كقوله تعالى
اخرجنا به ثمرات لانه ان يكون المراد به البعض لما ذكرنا وانما ما نحن
فيه فنحن ان يكون من البيان كما سيجي لكن هذا خلاف الظاهر لان
الظاهر ان المبين مقدم على البيان وههنا بالعكس لان المبين ههنا
مؤخر فان قيل اذ كان معنى من الثمرات بعض الثمرات فيكون معنى من مؤثر
معنى لفظ البعض فيكون مرادها لاحرفا قلت معنى البصية الخاصة
المتعلقة بين الشيتين بحيث يكون تبعاً للاختلاف الطرفين كما قال
الشرع العلامة في من لا يدرى انما للابتداء الخاص المتعلق بين
الشيتين فليست مل **قوله** لانه اراد به قال العلامة التفاتا الى
يعني الثمرات جمع الثمرة التي تعني الكثرة لا الوحدة **قوله** او لان
الجموع يتعارف بعضها موقع بعض فيقال كما التكتة ههنا في
استعمال جمع القلة بمعنى الكثرة ويمكن ان يقال اشارة الى ان جماعة
من الثمرات المخرجة من الماء النازل من السموات وان كانت كثيرة
في نفسها فهي قليلة بالنسبة الى ما تحت القدرة **قوله** اولها
لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة وهذا ما هو المعتمد عند جمهور
أهل العربية والاصول **قوله** متعلقة باعبد والان اول ما يعتد
من العبادة التوحيد **قوله** على انه مهيء معطوف فيه نظرا لانه يظهر
وجه الفاء ههنا لان العبادة ليست متقدمة على التوحيد ولا سببا
له بل التوحيد راس العبادات واصلا لان يقال الفاء ههنا للتوكيد
الذكرى ومو عطف المبين على المجل كما في قوله تعالى فذكرنا لوانه مهيء

اكثر من ذلك فقالوا اربنا الله جبهة فيكون لا تجعلوا مواضع العبادوا
 فيكون المراد من اعبدا ربكم وحدوه ولا تشركوا به فان كان المراد بالعباد
 ما ذكرناه لم يتوجه عليه ما قاله العلامة التقطازي من ان الاحسن
 الواو لا الفاء لكن هذا خلاف تفسير المصنف وصاحب الكشف **قوله**
 او نفى منصوب باضمار ان جواب له قال العلامة التقطازي وما جعل
 منصوبا باضمار كما في زربي فاكرمك فلا يشعر به كلام المصنف اي صاحب
 الكشف بل ياباه لان تقدير اصاله التوحيد للعبادة بايكون
 العبادة سببا له على ما هو شرط انتصاب المضارع بعد الاشياء الستة
قوله او بلعل فيكون المعنى راجيا منكم التقوي فعدم الاشراك
 لكن المعنى الذي ذكره وهو قوله والمعنى ان يتقوا لا يجعلوا اعداءا
 ليس هذا المعنى الذي ذكرناه بل هو معنى الكلام اذا كان فلا تجعلوا اجراء
 لشرط مقدور قال العلامة التقطازي معنى حينئذ خلقكم في صورة
 من رجي منه التقوي اي الخوف من العقاب ليكون ذلك سببا
 لعدم اشراككم فان قيل رده عليه انه يجب ان يكون ما قبل التقوي
 بالفاء سببا لما بعدها والتقوي الذي ذكره لا يفيد ذلك بل يقول
 التوحيد اصل التقوي فلا تكون التقوي سببا له كما مر في نفي كون
 العبادة سببا للتوحيد لكن مقتضى قاعدة نصب المضارع بعد
 النفي ونظيره فيما نحن فيه سببا لعدم الاشراك اذا كان التقوي
 ليس سببا لعدم الاشراك كان الخلق في صورة من رجي منه التقوي
 كذلك ايضا والجواب ان التقوي فرع التوحيد لكن الخلق في صورة
 من رجي منه التقوي ليس فرعاً له فاندفع الملازمة المذكورة
 توضيحاً ان الخلق في صورة من رجي منه التقوي عبارة عن خلقه
 بحيث يكون مستعداً للصدور والتقوي والخلق المذكور سبب لصدور

التوحيد

التوحيد من لم يكن مخلوقا على ما ذكره يصح لان يصدر التوحيد والتقوي
 منه **قوله** الحاقا لها بالاشياء الستة لا شراكها في انها غير
 موجبة والاشياء الستة هي الامروا النهي والاستغفار والعرض والتمني
 والنهي والمراد بكونها غير موجبة عدم استعادة شيء من تلك الامور
 وفي عبارة تسامح والاولي ان يقال لا شراكها في عدم الاحتجاب
قوله على انه نهي وضع خبرا على ثوابه بل يقول فيه لا تجعلوا اعلم ان صاحب
 الكشف قال لتحمل ان يكون الذي جعل مرفوعا على ابتداء وفسره الشراح
 بان معناه ان يكون خبرا للمبتدأ ابتداء بل هو الذي جعل لكم وتحملة المصنف
 على ظاهره فلذا جعله مبتدأ خبره النهي ولا يخلو هذا المعنى عن ركائز
 كما صرح به العلامة التقطازي فالوجه ان يقال ان قوله تعالى
 فلا تجعلوا اذا جعل متعلقا بالذي جعل يكون جزءا شرط محذوف
 والمعنى هو الذي جعل لكم ما ذكر وحكم بالنعيم الظاهرة المتظاهرة
 واذا كان كذلك فلا تجعلوا الله شريكا **قوله** ايما تجعلون اي تحلون
 فيما ندفعه مما الي والحال ان يتم ليس مثل الذي حسب مطلقا وان
 كان ادون فكيف يكون مثل مثلي **قوله** فشايت حالهم حال من يعتقد
 يعني استعارة تبعية تمكينية تجعل غاية عجزه منزلة القوة تمكينا
 بادعاء احد الصديق منزلة الصدا الاخر كما اذا جعل الحائمه منزلة الجواد
 باستعارة الحائمه للخيال فاطلق الله على كل منهما كما اطلق الحائمه على الخيال
قوله اضطر عقوقكم الي قبيل توحيد الكمالات منفردا بالوجوب الذاتي
 لا يخفى ان الكفا والمخاطبة قائمون بان الله تعالى منفردا بالوجوب
 الذاتي توحيد الكمالات كما قال تعالى لئن سألتم من خلقهم ليقولن
 الله وقد نزل المصنف بهذا اسطران المشركين ما روى ان الاصناف
 مشاركة لله تعالى في ذاته وصفاته فالاولي ان يقال لا اضطر عقوقكم

الى التوحيد العرف ورد الشك في العبادة واصاعة الاصنام **قوله**
 هذا على هذا المقصود ذلك ان تقول الظاهر اسقاط قوله على هذا بان
 نقول المقصود التوحيد اذ التوحيد مقصود على كل حال والجواب ان غرضه
 ان المراد على التقدير الثاني مجرد التوحيد ولا يمكن قصد تقييد الحكم
 والا لزم ان لا يكون الحكم المذكور شاملا لمن قدر على العلم ولو بعلمه
 واما على التقدير الاول فيمكن ان يكون المراد التوحيد مع تقييد الحكم
 فان التكليف المذكور لا يتوجه الا على من قدر على النظر وعبارة الكفاية
 هكذا ومفعول يعلمون متروك كانه قيل وانتم من اهل العلم والمعرفة
 والتوحيد فيه أكد ويجوز ان يفرد وانتم تعلمون انما لا تتناول وانتم
 تعلمون ما بينه وما بينهما من الفقاوت او وانتم تعلمون انما لا تقتل
 مثل افعالها انتهى فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراض الاخر فمثل
 البدن بالارض والنفس بالسما والفعل بالمال وما افاض عليه لا يخفى
 ان جعل البدن فراشا والسما آتاما باعتبار ان البدن امر يقبل من
 الامور السفلية ففيه شبه بالارض التي جعلت تحت الانسان والنفس
 من الامور العالية ففيه شبه بالسما فثوان العقل فاذل على البدن
 بل مما يقوم بالسما الذي هو النفس وما افاض عليها من الفضائل العقلية
 والعلمية المشبهة بالثمرات ليس مما يقوم بالبدن ويظهر منه فلا
 يلزم نصب الماء النازل من السما التي هي النفس بالعقل اذ هو ليس نازل
 لامنها بل قائما بها وكذا لا يلزم تشبيه الفضائل المذكورة بالثمرات
 المستخرجة من الارض ويمكن ان يقال المراد من السما عالم القدر ومن
 الارض النفس ومن الماء القوى واموال المعارف ومن القرآن ما يترتب
 عليها من الفضائل العقلية والعلمية **قوله** فان لكل آية ظاهرا وباطنا
 وكل حد مطلق هذا اقتباس من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم

انزل

العلم
هذا

انزل القرآن على سبعة احرف لكل آية منها ظاهرا وباطنا وكل حد مطلق فالظاهر
 ما بينه النقل والباطن ما يكشفه التأويل وكل حد اذ طرف من الظاهر
 والباطن مطلق والمطلع المطلق الذي يشرف على توفية خواص كل مقام
 اي موضع يطالع عليها بالترقي اليه فمطلع الظاهر تعلم العربية وتنبع
 ما يتوقف عليه الظاهر من النسخ والمسنوخ وغير ذلك ومطلع الباطن
 تصفية الباطن بالرياضة **قوله** نذرت بالذال المعجمة بمعنى علمت
قوله والخامسة اي الزامه العرب العربا الخالصون في العربية الذين
 لم يخالطوا الخيم اصلا والمعاذرة بالواو اي المعجمة المغالبة وبالرابعة
 المضارة **قوله** وعرف الى اخره عطف على قوله ذكر ما هو الحق ومعناه ان
 الله عرف اي وصف الحق بعبادة محمد صلى الله عليه وسلم وفي القرآن بما
 يعرف اعجازه وهو انه شيء لم يقدر احد على الاتيان بسورة منه فثبت
 انه من عند الله كما يدعيه فان قيل عدم الاتيان بمثل السورة لا يدل
 على كونه من عند الله اما اوله فلا نه يحتمل ان يقدر النبي صلى الله عليه
 وسلم على شيء لم يقدر عليه غيره اذ لا يلزم من عدم قدرة الانسان مطلقا
 على مثل سورة ان يكون من عند الله او يحتمل ان يكون من جانب الملك
 قلنا هذا الزام للمشركين المعارضين للنبي صلى الله عليه وسلم ومنه
 جماعة يدعون انهم في غاية الفصاحة والبلاغة فكل ما يقدر عليه
 واحد من الناس في امر البلاغة يقدرون عليه فلا مجال للاحتما
 الاول وايضا هو يزعمون ان القرآن كلام النبي صلى الله عليه وسلم كلام
 الله والنبي صلى الله عليه وسلم ادعى العكس فاثبات انه ليس كلام النبي
 عليه الصلاة والسلام كاف في المقصود وهو ابطال زعم المشركين اذ لم
 لم يقولوا بان كلام الملك ولا يرون به اذ لو سلموا نزول الملك لكان
 تسليم صدقه عليه الصلاة والسلام في نبوته **قوله** فما يربهم اي

بوقهم في الشك لانهم قالوا لو كان القرآن من عند الله لوجب ان ينزل
 دفعة حتى يكون محالها ماء صفة الشاعر والناثر من صوغ الكلام وابداه
 بها فبحر **قوله** اذا حلة للشبهة واقامة الحجج لان المشركين قالوا لو انزل
 عليه القرآن جملة واحدة فيلزم انهم لا يتقدرون على معارضة
 حجم واحد من نجوم القرآن فكيف اذا نزل دفعة واحدة فهو اسد في البكيت
 والالزام **قوله** لانها تحيط بطائفة من القرآن فيه نظر فان السورة ليست
 محيطه بطائفة منه بل شتملة عليها اشتمال الجزء على الكل لا اشتمال
 الطرف على المظروف والاولى ان يقال لان بعض اجزائها محيط بالجميع
 فان مجموع المقدم والمؤخر محيط بالوسط او يقال ان السورة محيط بالخطا
 وعبارة الكشاف فاما ان يسمى بسود المدينة وهو حانها لانها
 طائفة من القرآن محدودة محورة على جبالها كالبلد المسور والامنا
 محتوية على فنون من العلم واجناس من الفوائد كاحتواء سورة المدينة
 على ما فيها انتهى وليس فيه ما ذكره المصنف **قوله** وله حارب وقت
 بالحاء والراء والذال المهملة مما رجلان من نبي اسد في الاساس
 هذه ارض لا يطير غرابها اي كثيرة الثمار مخصبة والمراد ههنا رتبة
 من الجهد ثابتة لا تزول **قوله** افراد الانواع اي اتيان كل نوع من العلوم
 في سورة **قوله** وتلاحي الاشكال بان يورد في كل ما يمتدح متناسقة فكل
 المعاني متناسقة واطراف الهم متجانسة متلازمة اي اذا قطعت السور
 كان كل سورة نظاما مستقلا تكون معانيها متناسقة ونظمها متجانسة
 اي متجاورة متقاربة كما اورد في الكتب مسائل متعلقة بنبي في باب
 ومسائل متعلقة بآخرة باب اخر فيكون اعجب عند العقل والخص
 من ان يكون سورة واحدة **قوله** الي غيرها من الفوائد مثل ان يكون
 لاحد من متعلق بآية خاصة بان يريد حفظها او يتحقق نظمها او

معناها

معناها فاذا علم انها في اي سورة حصل منها غرضه سرعا اذا بعد العلم
 بانها من اي سورة يطلبها من تلك السورة في اقصر زمان خلافا لما
 لم يكن القرآن سورا فان طلب الآية على هذا كان عسرا كما لا يخفى **قوله**
 ومن للتبيين او التبعض قررا ولا ان معناه بسورة كانه من مثله
 وهذا يدل على ان من للتبعض لا للتبيين لانه على تقدير ان يكون من
 للتبيين لا حاجة الى تقدير كانه اذ يصح المعنى بدونه سلمنا لكن عدم
 الحاجة اليه على تقدير كونه من زيادة ظاهر الظاهر ان قوله ومن
 للتبعض الى اخره كلام مستقل ليس مرتبا على قوله اي سورة كانه من
 مثله فكل تدبر من الراس من للتبعض او للتبيين **قوله** او بعدنا
 ومن للابتداء اي سورة كانه من مثله فكانه قيل هو حاله لا يخفى ان
 الايتان يطلو السورة المشتملة على المعاني الصحيحة تمكن وانما السجل
 الايتان بسورة من مثل القرآن فاذا رجع الصبر الى العبد وجب ان
 يقدر الكلام فاقوا بسورة مماثلة للقران من مثل العبد ولا يخفى ما فيه
قوله او صلة فانوا والصبر للعبد يرد عليه انه يمكن ان يكون الصبر
 على هذا التقدير ايضا واجبا الى القرآن فيكون المعنى فانوا من مثل
 القرآن بسورة واجبا للعلاقة التقتان في بان الذوق يشهد بان
 تعاون من مثله بالايان يقتضي وجود المثل ووجه البحر الى ان يوتي
 بشي منه ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في البشرية والعربية موجود خلا
 مثل القرآن في البلاغة والفصاحة واذ كانت صفة الغزاة في البحر
 عند ما لا يتل بالسورة الموصوفة ولا يقتضي وجود المثل بل ربما
 يقتضي انتفاءه وحاصله ان قولنا ان من مثل الحاسة اقول فيها
 ذكر حاسة فليسا كل **قوله** لان مخاطبة العلم القدير انما كان ابلغ لان
 فيه اشعار بانهم لوجعوا وانفقوا المرادوا على الايتان بمثل خلاف

فالأمر والبيان من شخص واحد فإنه يمكن أن لا يقدر شخص واحد على شيء
 ولكن يقدر الجميع **قوله** ولا يلاينه قوله في آخره يعني طلبه لا بيان نبوة
 من شخص منصف بصفة مخصوصة مماثل لشخص آخر لا يلاينه تعميم الأمر بالآلة
 من كل واحد لانه إذا ارتفع ضرورة الشهادته من دون الله في الايمان بسوء
 من مثله فالظاهر أنه لا يمكن الايمان به أصلاً فلا يبقى لقبه الايمان
 بمل العبد كغير فائدة ويمكن ايضاً ان يقال أنه على تقدير رجوع الضمير
 الى العبد كان الانتصار انتصار المثل العبد حقيقة لا الضمير فالاول في إضافة
 الشهادة اليه لا اليهم **قوله** او بالتصوير أي بحسب فان الله شهيد
 على كل شيء لا يعني أنه تعالى حاضر عنده حضوراً مكانياً فان هذا محال في
 حقيقته وإنما الحضور باعتبار علمه فان علمه تعالى محيط بجميع الاشياء
 لا يغيب عنه شيء ويقال للعالم بالشيء أنه مشاهد له وشهده **قوله**
 ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد إذا كان دون بمعنى
 التجاوز كان من زوايده اذ يكفي ان يقال لا يتخذ المؤمنون الكافرون
 اولياء دون المؤمنين أي متجاوزين المؤمنين كما في البيت المذكور فان
 لفظ من زائدة في البيت لأنه في كلام غير موجب لأنه نفى وإنما قوله
 وأدعوا شهداءكم من دون الله فكلام موجب ومن لا تكون زائدة في
 كلام موجب لا عند الاختصاص فليس المقصود ان دون ههنا بمعنى التجاوز
 وأما المقصود انهما مستعملتان كذلك في الجملة وأما ههنا فمستعملتان بمعنى
 غير كما قال المنصف من انكم وجنكم واليهكم غير الله او بمعنى قد دام الشيء
 كما قال اول الذين يشهدون لكم يعني يدي الله على زعمكم فإذا كان محمداً
 غير من التبعية إذا كانت متعلقة بشهادة ولا بد أن تكون متعلقة
 بادعوا وإذا كان دون بمعنى القدوم كان محمداً في هذا هو المقصود من
 كلام المنصف وهو قريب مما قاله صاحب الكشاف وقال العلامة التفتازاني

ان كلمة من الداخل على دون انما هي بمعنى في كما في سائر الظروف غير
 المتصرفه وهي التي تكون منصوبة على الظرفية ايها ولا تجوز الا في خاصة
 وقد يقال انها اذا تعلقت بادعوا فلا بد ان العناية اذ الدعاء قد
 ابتدأ من دون الله وإذا تعلقت بالشهادة على معنى انهم يشهدون بين
 يدي الله فالتبعية كما ينبغي في قوله تعالى لا يتبين من بين ايديهم ومن
 خلفهم ان الفعل يقع في بعض الجملتين اقول سبق في اول كلامه مخالفة
 لما لأنه اذا كان معناه ادعوا الذين اتخذتموه الهة من دون الله و
 ادعوا من دون الله شهداءكم بمعنى لا تستشهدوا بالله وادعوا الشهداء
 من الناس كما قاله صاحب الكشاف لا يلاينه جعل من بمعنى في كما لا يخفى
 على المنصف فمثل **قوله** ومن متعلقة بادعوا والمعنى في آخره فيه
 ان المعنى الاول على ما ذكره يدل على ان الجار متعلق بشهادة كما يكون
 قوله من انكم الى آخره بياناً لقوله من حضركم ككثرة مناداة الهة
 من تعلق من بادعوا وقد يقال في الجواب ان قوله من انكم وجنكم
 واليهكم ليس بيان من دون الله حتى يرد ما ذكره بل بيان قوله غير
 الله فالمقصود ادعوا شهداءكم أي حاضر بكم الذين هم الانس والجن
 والالهة من دون الله أي غير الله وفيه ما فيه والاول في ان يقال
 أنه ذكر حاصل المعنى وحق العبارة ان يقال وادعوا من دون الله
 شهداءكم أي من حضركم من الانس والجن والالهة واعلم ان المذكور
 خمسة اوجه والامر على الاولين للتبعية والتعجيز وعلى الثالث والاربع
 للتبعية اذ على هذين كان المراد من الشهداء الاصنام ولذا قال بعد ذكر
 هذين الوجهين وفي امرهم ان يستظفروا بالجداد الى آخره وعلى هذا
 كان الاول في ان يقال اولياء والهة وعبارة الكشاف اذ دعوا الذين
 اتخذتموه الهة من دون الله وزعموا انهم يشهدون لكن يوم القيمة

انكم على الحق وانما اذا كان المراد فصحى العرب ووجه الناس فالامر
 للاستدراج هكذا ذكر العلامة المتقارن في ههنا موضع نظره
 فتمامه وعلى التقدير الاخير كان الشاهد بمعنى الرؤسا فلذا اعتبر
 المصنف ليكون الرؤسا التي هي اولياء الاصنام في مقابلة اولياء
 الله واعلم ان المفهوم من ظاهر كلامه ان الواجهة المذكورة على تقدير
 ان تكون من متعلقة بادعوا لانه قال ومن متعلقة بادعوا والمعنى
 الى اخره لكن قوله ادشداكم الذين اتخذتم من دون الله اولياء والهة
 انما يصح على تقدير ان تكون من متعلقة بشهداكم وحتى العبارة ان يقال
 او متعلقة بشهداكم والمعنى شهداكم وهو مضمون ما قاله صاحب
 الكشاف ان من متعلقة بادعوا او بشهداكم فان علقته بشهداكم
 فعناه ادعوا الذين اتخذتم الهة وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم
 القيمة على الحق او ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله او ادعوا
 شهداكم من دون الله اي من دون اولياءه ومن غير المؤمنين لبشدا
 لكم انكم انتم عملت وسم وجه المشاهدة وتعليقه بالدعاء في هذا
 الوجه جائز وان علقته بالدعاء فعناه ادعوا من دون الله شهداكم
 بمعنى لا تستشهدوا بالله فانه من يدعون المبهوتين او ادعوا من دون
 الله شهداكم بمعنى ان الله تعالى شاهداكم لانه اقرب اليكم من جبل الوريد
 وهو بينكم وبين اعناقكم والانس والجن شاهداكم وكما دعوا
 كل من يشهدكم من الانس والجن الا الله لانه القادر وحده على ان ياتي
 بمثله دون كل شاهد **قوله** تعالى فان لم تفعلوا الآية قال صاحب
 الكشاف فان قلت كما معنى اشتراطه تعالى في اتقاء النار انتفايتها
 بسورة من مثله قلت لانهم اذا لم ياتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة
 مع عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا صح صدقه ثم كنوا

العناد

العناد استوجبوا العقاب فيقبل لهم ان استبقتموا العجر فتركوا العنا
 فوضع فانقوا النار بوضعها لان اتقاء النار راضية وضميمة ترك العناد
 من حيث انه من نتائجها لان من اتقى النار ترك المعاندة وهي من باب
 الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة قال العلامة المتقارن في
 قوله لان اتقاء النار في اخره اشعار بان هذا التعبير بالملزوم عن اللزوم
 واعتراض بانه ينبغي ان يكون مجازا عن ترك العناد على ما اختاره
 صاحب الفتح لانه كناية اذ منبهاها على التعبير بالملزوم عن الملزوم
 والجواب ان اطلاقه الكناية على التعبير بالملزوم عن اللزوم صالح
 في كلام المصنف وسبب الفرق بينهما وبين المجاز عدة على ارادة المعنى
 الحقيقي وعدمها كما ينبغي في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم
 به من خطبة النساء اقول فاذكرة في تفسير الآية اي قوله لا جناح
 عليكم الآية ان الكناية ان تذكر معنى مقصودا بلفظ لم يوضع له لكن استعمل
 في الموضوع له لاعلى وجه القصد اليه بل لينقل منه الى الشيء المقصود
 فطويل الجمل مستعمل في معناه الحقيقي لكن لا يكون هو المقصود بالانبات
 بل لينقل منه الى طول القامة فخرج بعينه الاستعمال في معناه المجاز
 وبقي عدم القصد الصريح من الحقيقة هذا ما قاله وجيز نقول
 اذا جعل قوله تعالى فانقوا النار كناية يكون مستعملا في معناه فعاد
 السؤال المذكور من انه لا وجه لربطه بالشرط المذكور وانما كونه غير
 مقصود بل المقصود منه شي اخر كترك العناد لا يدفع الشهادة بل دفع
 الشهادة ان يقال ليس قوله تعالى فانقوا النار مستعملا في معناه
 الحقيقي بل مستعملا في ترك العناد كما اختاره صاحب الفتح ويدل
 عليه ان صاحب الكشاف قال وتظيره ان يقول الملك لحشمه ان رد
 الكرامة عندي فاحذروا مخيطي يريدوا تبغوني واطيعوا امري وانقوا

ما يؤيد صحة هذا التخط وأيضاً الاتقاء من النار واجب على الإطلاق
 من غير تقييد بشرط وتعليق بأمر كما لا يخفى فظهر منه أن لا يناسب
 جعل فاتقوا النار جزءاً من الآية لأن الألف من عن معناه الحقيقي حتى يكون مجازاً
 ولما قيل إن يقول ظاهر هذه العبارة من الكشاف وهو قوله ويذلل
 عليه إلى الجزء والعبارة الأخرى حيث قال فقيلاً أن استنبط المعجز
 فتركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعاً لأن اتقاء النار لصيقة
 وصيقة ترك العناد من حيث أنه من نتائجها لأن من اتقى النار
 ترك المعاندة ينادي على أن المراد بالاتقاء النار ترك العناد فيكون
 مجازاً غاية الأمر استعمال لفظ الكناية في المجاز وله وجه إذا كانت
 الكناية مستعملة في المعنى اللغوي الذي هو ترك التصريح والجواب
 أن كون المراد بالاتقاء النار ترك العناد لا يذلل على كونه مجازاً وإنما
 يلزم لو لم يمكن إرادة المعنى الحقيقي فتأمل وأعلم أن صاحب الكشاف
 قال في تفسير الآية المذكورة أن الكناية أن يذكر الشيء بغير لفظه
 الموضوع له وهذا يدل على أن الكناية مستعملة في غير المعنى الموضوع
 له فظاهره يُنافي ما ذكره العلامة التفتازاني من أن الكناية
 مستعملة في المعنى الموضوع له مرة أنه منافي لما صرح به في المطول
 من أن الكناية ليست مستعملة في المعنى الموضوع له بل في لادجيه
قوله ظهر أنه مجزٍ والمصدق به واجب فإن قيل عجز عن الاتيان
 بمثله لا يدل على أنه مجزٍ مثبت للنسبة إذ يجوز أن يفرد غير النبي عليه
 قلنا الجواب عنه مذكور فيما سبق وما من هذه الآية إلزام للعائدين
 من الذين هم في غاية الفصاحة وبكيت لمن استعان منهم فثبت
 المجاز وأذا ثبت فلا يظهر من غير النبي لما هو مذكور في كتب الكلام وهو
 أن الله تعالى لا يظهر المعجز الخارق على يد المدعي المخاذب **قوله** تقر

الملك

الملك منة إلى آخره فأنه لما كان اتقاء النار لازماً لترك العناد أي
 الإيمان كان في ذكره نوع تقرير له والاولى أن يقال ونزل منزلة
 الجزاء منزلة تقرير إلى آخره لأن يذكروا الملزوم تقرير اللازم وليس
 في العكس كذلك إلا أن يكون التلازم بينهما أي اللزوم من الجانبين
 ولذا قالوا في الاستدلال على أن الكناية ابلغ من التصريح والمجاز ابلغ
 من الحقيقة إنما انتقل من الملزوم إلى اللازم **قوله** تنكلاً بهو
 علة للتصديق بأن أي استعمال الكلمة التي للشك في الأمر المتيقن استعمال
 الضد في الضد فنزل اليقين منزلة الشك للتكلم كما استعملت البشارة
 في مقام الانذار فكذلك استعارة تبعية تنكسية **قوله** ولا فنة
 لما صيرته ماضياً إلى آخره فإن قلت هذا التعليل لا يناسب إثبات عمل
 له فإن الجزء لا يعمل في الكل قلت عرضه أنه لا يصلح أن العمل لا يعمل
 لا في المركب من فعل وحرف هو لوضعي أن يكون العمل للموعظة وأعلم أن قوله
 لما صيرته ماضياً فيه نظر فقد قال العلامة التفتازاني في كلامه
 الكشاف إشارة إلى أن كلمة أن في موضع إذا وإنه للاستمرار لا مجرد
 الاستقبال فظهر منه أن لم يجعل ماضياً بل الفعل بمعنى الاستمرار
 ويشمل الاستقبال ثم إن ادعى أن لم في كل موضع دخل على المضارع
 ويجمع مع أن بقلبه ماضياً فيشكل على قوله تعالى فإن لم تأتوا في
 به وإن ادعى أن في مثل هذا الموضع بقلبه ماضياً فلا بد عليه من دليل
 ثم إن العلامة النيسابوري ذكر في ترجمة قوله تعالى فإن لم تأتوا
 ولن تفعلوا ابن جرير أن نكسبه وخرد هو كذا فتوانيد كذا وهذا أصح
 في أن لم يجعل ماضياً فإن قيل لم يجعل الفعل المضارع ماضياً
 بل لا معنى للجعل ماضياً في مثل قوله فإن لم تأتوا به فالاولى أن يقال
 أن لم في هذا الموضع تقييد مجرد انتهى **قوله** أي وقودها احتراقاً

والجارية يعني أنه إذا جعل مقصدا لا يقع حمل الناس والجارية عليه فيجب
 أن يقدر شي يقع الحمل به وهو الاحتراق وفيه أن هذا الحمل لا يقع أيضا
 كما أن حمل الناس عليه لا يقع أيضا لئلا يقع الاحتراق والاشتعال وهو غير
 الاحتراق فائدة يقع أن يقال اتفقت النار ولا يقع أن يقال احترقت
 وإن كان بناء الحمل على المبالغة كما في زيد عدل يقع حمل الناس على الوقود
 بطريق المبالغة غاية الأمر أن الاحتراق أقرب إلى الوقود من الناس
 لأنه اثره **قوله** أو يقيض ما كانوا يتوقعون إلى آخره هذا التعذيب
 الروح وما تقدم عليه عذاب البدن فابقا والاصنام لتوقع من
قوله وعلى هذا الوجه يمكن تخصيص الكفا والآخر يعني أن المؤمنين
 المتسعين من الزكاة أيضا يقدرون بالذي يكفون من الذهب والفضة
 كما قال تعالى والذين يكفون الذهب والفضة اليتيم وفيه نظر
 لأن معنى الآية التي نحن في تفسيرها أن الجارية توقد النار وتستعمل
 بها وهما تان اليتيم لأنه لا بد من اشتغال النار بما يكفون للزكاة
 وإنما يدل على أنه يحكي فتكوي ساجيهم والاحكام غير الاشتغال وغير
 مستلزم له ولعل الظاهر من باحما الذهب والفضة وكفهم
 وبايقاد النار هما أيضا وغيرهم من الظاهر معذبون بالنوع
 الأول **قوله** بعد ما نزلت بمكة قوله تعالى في سورة التهميم إلى آخره
 هكذا في الكشاف واعتبر عليه بوجهين الأول أن سورة التهميم
 مدنية بخلاف من غير استثنائها من الآيات الثاني أن هذه
 الآية من جملة ما نزلت فيها تأييدا للناس وقد تقدم أنه مكمل واجب
 عن الأول بأنه يجوز أن تكون تلك الآية من سورة التهميم مكية
 وتقرئ بذلك على عدم الوفاق في جميع السورة وعن الثاني
 أن ما سبق رواية عن علقمة والجمهور على أن سورة البقرة مدنية

قوله وقرئ

قوله وقرئ اعتدت إلى آخره قال في الصحاح اعتدة عتادا أي أعده
 والعتاد للعدة بقول اخذ للامرعدة أي أهبطه ومراد المصنف أن
 اخذ من العتاد فكان معني اعتده في الأصل جعل له عتادا وعدة ثم
 استعمال معني اعتدت فكان الشيء الذي أعد لأخر أهبة وآلة له **قوله**
 استيناف أو حال باضمار قد الاستيناف راجع على الحال إذا النار
 معدة للظفر في كل حال لكن جعلها جملة حالية يوم خلاف ذلك
 ولذا يوم الأمر بالتقوى منها في حال أعدادها للظفر في غير ذلك
 الحال فلم يتعرض صاحب الكشاف لكونها حالية أو استيناف فيه
 قال العلامة التفتازاني كان ينبغي أن يبين موقع هذه الجملة
 فأنها متعلقة بأحوال النار ولا تحسن الاستيناف والحال وعند
 أنها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة وإن أبيت بناء على أنه لم ينظر
 في كتاب فليكن عطفا بترك العاطفة لكن عطفا وبشرط لفظ المبني
 للمفعول يقوي جانب الاستيناف أقول أما عدم حسن كونها حالية
 فلما ذكرناه وأما عدم حسن كونها استينافية فغير ظاهر ولعل
 وجه عدم الحسن أن مضمون الجملة الاستينافية معاوم مما سبق
 وأما كون لفظ المبني للمفعول يقوي جانب الاستيناف فظاهر إذا لا
 تكون بشرط لا مما سبق أو صلة له فإن قيل لا يجوز أن يكون بشرط
 معطوفا على اعتدت على تقدير الاستيناف لأنه جواب سؤال هو أنه
 ما حال أصل النار المذكورة ولا يخفى أن بشرط لا يصلح أن يكون جوابا
 لهذا السؤال قلنا العلامة أراد بالاستيناف كونها جملة مستقلة
قوله لم يصد والمعارضته إلى آخره لا يخفى أن ما ذكره لا يستفاد
 من الآيتين وإنما يستفاد منهما أنهم دعوا إلى المعارضة بما بلغ
 وجه ثم لم يقدروا على المعارضة وأما أنهم لم يصد والمعارضته

فيغير معنوه من معناها ولا الالتماس الى الجلاء وبذل المهر دأما يعلم من الخارج
قوله دال على ان النار مخلوقة معدة لهم الان والخلق ان يقول
 انه يعبر بالماضي عن المستقبل لتحقيق الوقوع ومثله كثير في
 القرآن كقوله تعالى ونادي اصحاب الجنة اصحاب النار والنجيب
 ان يقول انه خلاف الظاهر ولا يصح رايه الا بدليل **قوله** وما
 ذكره اشارة الى رد المعتزلة حيث قالوا الجنة والنار ليستا
 مخلوقتين الان دأما تخلفا في يوم الجزاء **قوله** والمقصود عطش
 حال من امن الى اخره اي المعطوف جملة قوله وبشرهم الى قوله وهم
 فيها خالدون والمعطوف عليه جملة وصف عقاب الكافرين على
 ما فهم من قوله فان لم تفعلوا الآية والجامع بينهما الضم
قوله لا عطف الفعل نفسه الى اخره يعنى انما عطف الفعل مع
 الفاعل اذ لا يعطى مجرد الفعل على شيء بل اذا عطف الفعل يكون
 مع فاعله معطوفا ومثل ذلك العطش قد يقع في المفردات كقوله
 تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن فان الواو الواسطة
 لعطف مجموع الاخيرين على الاولين وانما كان كذلك لعدم المناسبة
 بين الثالثة والاولين دأما المناسبة بين المجموعين فان كلامها
 مشتمل على متقابلين **قوله** تخيما شأنهم الى اخره للمع ان تقول
 اذا خاطبهم الله تعالى بالبشارة كان التعظيم فيه اقوى والايدان
 بانهم احق بان يبشروا اظهروا قد غير عبارة انكشاف وقوعه فواقع
 قال له الامر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد ما توريه وهذا الوصف
 احسن واجز لان يؤذن بان الامر لعظمته وخطامة شأنه
 محقق بان يبشربه والجواب انه خاطب الكفار سابقا بقوله فلقوا
 فلو خطب المؤمنون ايضا لكان شريكا بينهما فاذا غير الاسلوب

دل على ان المؤمنين ليس حالهم كحال الكفار في اجزاء الخطاب فكان
 فيه نوع تعظيم فتمل **قوله** او على فاتفقوا فيكون حاصل الكلام فان
 لم تراضوا القرآن وقد ثبت صدق النبي فاتفقوا العباد واتفقوا النار
 ايضا الكافرون وبشر المؤمنين بالجنة ايها النبي قال العلامة
 التفات اذ في ذلك في الوجهين من البعد سيما الثاني فان ربطه بالشرط
 وعطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير التصرح بالذات
 منعذ الخاطا ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مراد بها قل
 يا ايها الناس كأنه قيل قل كذا وكذا وبشر المؤمنين ولما فيه من البعد
 من جهة اشمال الكلام السابق على قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على
 عبدنا وما لا يصح مقولا للنبي عليه السلام الابتكاه ذهب بعضهم الى
 انه عطف على قل مراد اقبل فان لم تفعلوا او على محذوف يقابل بشر اي
 فانذرا كما في قول قد يقال يمكن ان يكون معطوفا على يا ايها الناس
 اعدوا ربكم ويكون هنا تدنق بقرينة الخطاب ويكون التقدير
 يا ايها النبي بشر قدامك **قوله** ومي من الاعمال ما سوغه الشر وحسنه
 هذا الحسن من عبارة انكشاف من وجهين فائدة قال والصلوات كل
 ما استقام من الاعمال بدليل العقد او الكتاب او السنة وفيه ان
 الصلوات ليس كل ما استقام اي كل واحد الا ان يفسر مجموع الصلوات
 بمجموع ما استقام وفيه تكلف وايضا فيه مذهب الاعتزال اذ فيه
 القول بالحسن العقلي وعبارة المصنف صريح في قصر الحسن على الشر والمراد
 بتخصيص الشر الحكم بترتب الثواب عليه **قوله** والدم فيها الجش
 التحقيق ان الجمع الحلي بلام الجاش قد يقصد به الحقيقة من حيث الوجود
 في ضمن الافراد وحقيقة انا ان توجد قرينة البعضية فيجعل عليها اولا
 فيجعل على العموم وهما قرينة البعضية موجودة اذ المؤمنون لا يكونون كل

على صالح بل لا يتيسر ذلك والمآل ههنا جنس العمل الصالح لان يوجد في
 ضمن فرد **قوله** ولذلك قل ما ذكر المفردين اقول اما عدم ذكر الايمان
 مفردا في الاكثر فلانه اس فينا سب ان يذكر بعد ما يتفرع عليه فانا
 معا موجدان للبعد من العذاب مطلقا واما عدم ذكر العمل الصالح فهو
 الايمان في الاكثر فسيببه ظاهر اذ لا يعاب بالعمل الابعده الايمان واما
 قوله ولا غنا باس لانبأ عليه الى اخره فعليه نظراذ الايمان موجب
 للنجاة البتة او لا واخر الا بالعمل الصالح فلنا مجرد جنس العمل الصالح
 لا ينبغي مطلقا بل لابد من قيد اخر وهو ان لا يكون مع العمل الصالح عمل
 غير صالح ويمكن الجواب عنه فتأمل **قوله** وفيه دليل على انها خارجة
 عن معنى الايمان ان اراد انه يدل على انه خارج عن معنى الايمان المعاصر
 في الشرع المبني عن عذاب لا بد فدل انه ممنوعه لانه لا يجوز ان يكون
 الايمان في عرف الشرع عبارة عن مجموع المصدق والاعمال لكن الايمان
 المذكور في الآية معناه المصدق كما قال تعالى وما انت بمؤمن لنا
 ولو خلاصا دقين وان اراد انه يدل على خروج العمل عن الايمان اللغوي
 فقليل الجدوي اذ ليس النزاع بين الفريقين فيه بل في الايمان الشرعي
 ويمكن ان يقال كلما نطق به الشارع صلى الله عليه وسلم يحمل على معناه
 الشرعي ما لم يصر عنه صار **قوله** ستروا جد هذا نظر الى لفظ
 الجنة لان معناها السترا الواحد ويكنى كناية عن النكال الستراحيث
 لا تبقى فرجة وخلصت فيه الشمس والمبالغة باعتبار جعل الدان بين
 المصدر **قوله** الغرب الدول العظيم فاقه مقتلة بالحق ثراستا
 التي هي ثابته الحروف مذلة مرتب على العمل النواضح الابل التي تسقى
 بها السحى جمع سحق وهو الطويل من الخلق الى العلامة التفتا زاني
 ولا يخفى ما في ايراد الدول وتثنيها المشككة عن دوام الاستباب بتعاقبها

مجازا وهابا وذكر المذلة التي تخرج الدول عليها لاختصاصها التي تسيل
 ينقر بها الماء وكونها من النواحي المبقرة على هذا الوصف وذكر الجنة الملقبة
 اكثيرة الاثمار والخلل المغتر الى اكثر من الماء سيما الطول منها الصانة
 في الهواء من المبالغات وجعل عينه في الغربين دون ان جعلها
 عربين كناية لطيفة كما ينصب من الغربين ينصب من العبدان اقول
 اراد الاستعداد بان ما الغرب ليس الا ماء العين ويمكن ان يقال النكته
 فيه الاستعداد بان عينه عين الماء لا غرب الماء وهذا فيه مبالغة
 ليست فيما اذا جعل عينه عربين **قوله** لان الجنات على ما ذكره ابن
 عباس سبع يعني ان ايراد الجنات بالجمع الجمع المنكر الدال على القلة لما ذكر
 فان الجمع المنكر الجمع من مجموع القلة **قوله** على حسب تفاوت الاعمال
 والعمال ان اراد بالاعمال اعمال الجوارح فالمعنى ظاهر اذ يكون المراد من
 قوله العمال فقادهم واخلاصهم مما هي موجبة للاعمال لانها سببها
 وان اراد بها اعم منها فوجهه انه يمكن ان يكون شرف العامل في
 ذات تقضي رتبة خاصة من الجنة وبالنظر الى الاعمال تقضي مرتبة
 اخري فتأمل **قوله** بل يجعل الشارع ومقتضى وعده فان قيل ما معنى
 الاستحقاق والحال ان الثواب مجرد فضل الله تعالى قلنا نعماء مجرد
 حصوله له واذا قيل بوجوب تحصيل مقتضى الوعد فلا مبرأ من لانه
 يجب في نفس الامر ان يفوز بالثواب بمقتضى الوعد الشرعي فكأن المآل
 بالاستحقاق وجوبا لفوز بمصاف **قوله** لانه هذا يدل على ان
 اللام دال على ان استحقاقهم لانه لكن اللام لا يدل على ذلك واما
 ما هو معلوم من الخارج والا وبيان يقال ولكن استحقاقهم لانه
قوله فاولئك جعلت قارية اكثاف فان قلت اما يشترط في
 استحقاق الثواب بالايمان والعمل الصالح ان لا يحيط بها المكلف

بالكفر والافتاد على الكبار **قلت** لما جعل الثواب مستحقا بالايان والصلح
الصالح وذكر في العقول ان الاحسان انما يستحق فاعلمه الموثبة والاشكال
اذا لم يعتقد بها ففسده كان اشواط حفظها من الاحباط والذم كذا
تحت الذم كذا ونقل العلامة التفتازاني عن الامام الرازي ان القول
بالاحباط باطل لان من اتى بالايان والعمل الصالح استحق الثواب باللام
فاذا كفر بعد ذلك استحق العقاب باللام ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع
احدهما بالآخر اذ ليس زوال الباقي بطريقان الطاري او في من اندفاع الطار
لغير الباقي والمخلص ان لا يجب عقلا ثواب المطيع وعقاب العاصي ثم قال
واجب عما قال يمنع عدمه الاولوية فان الطاري اذا وجد لم يمنع عدمه مع
الوجود ضرورة استناع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقي
اعني لعدم بعد الوجود وهو ليس بخال وبانه منقوض بانسحاق الشيء بطريقه
الفساد كالحركة بالسكون والباقي بالسواد وايضا الاحباط مما نطق به
الكتاب والسنة فكيف يكون باطلا **اقول** عن الامام ان ابطال حكم
احدهما بالآخر ليس اولى من العكس لان ابطال نفس احدهما بذات الآخر
ليس اولى من عكسه وكلام المجيب يدل على ان وجود الكفر نفسه مستلزم لعدم
الايان في حال الكفر وليس هذا مما ينافي فيه الامام اذ هو يدعي فلا
يتوجه ما قاله المجيب ولا فائده انما نعلم برده انما اذا ابطال الاصل بطل
الحكم الذي ترتب عليه واما بطلان ما قاله فالتاقلان مراد الامام
ان القول بالاحباط بحسب العقل كما فيهم من كلام الكشاف حيث قال ذكر
في العقول الى اخره باطل وهو لا يتنافي في الاحاطة بحكم الشيء والحاصل
ان مراد الامام ان المحبط للعقل السابق ليس عملا اخر لا ذكر بل المحبط هو الله
تعالى **قوله** واللام في الانهار للجس الى اخره قال في الكشاف واما
تعريف الانهار فانه يراد بالجس او يراد انما رها فغرض التعريف باللام

عن التعريف بالاصافة او يراد باللام الى الانهار المذكورة في قوله تعالى
انما من ماء غير آسن الآية وقال العلامة التفتازاني ان اللام
عوض عن المضامين اليه بل المراد ان التعريف اللامي قائم مقام التعريف اللفظي
اقول الظاهر ان الاحتمال الثاني ببول اليه الاول والمراد بالجس
الذي هو الاحتمال الاول ليس للجس من حيث هو بل في ضمن بعض الافراد
فمثل حتى يظهر لك الفرق **قوله** والمراد ماؤها على الاحتمال او المجاز
او المجازي نفسها الى اخره اما الاول فان يستدل لفظ الماء واما الثاني
فان يستدل لفظ النهر في الماء بطريق الارسل والعلاقة ظاهرة واما
الثالث فبان يكون لفظ الانهار على حقيقته من غير تقدير واستناد
الجري اليه بخلافه على هذا السار بقوله او المجازي نفسها **قوله**
مستند المحذوف وتقدمه ثم اوجبه كلامه **قوله** فان قلت الخبر يجب ان يكون
محمولا على المبتدأ او ههنا ليس كذلك قلت لا بد ان يكون الخبر محمولا
على المبتدأ بل قد لا يصح الحمل نحو من ابوك والاولى ان يقال ان الخبر يجب ان
يكون محمولا على الحقيقة او قاد بلاء الخبر اذا كان جملة فالخبر في الحقيقة
هو الامر المأخوذ حتى قوله زيد قام ابوه هو القامه الابل نقله الشريف
العلامة عن بعض شراح التسهيل ويمكن التاويل ههنا بان يقال تاويله
ثم قالون هذا الذي رزقنا من قبل في طحين رزقوا شيئا **قوله**
كلما نصب على الظروف يجب عليه ان يبين ان العامل في كل اي شيء مقبول
قال النواة العامل في كل ما وجب ما في محل الجزا يكون العامل فيه
ههنا قالوا وما يناسب ابراه في هذا المقام ان يبين العامل في كل ما
الشرط التي فيها معنى ظرفية فانها قريبة المعنى من كل ما تقول قال الرضي
العامل في معنى وكل ظرف فيه معنى الشرط على ما قال الاكثر ولا يجوز
ان يكون جزاء على ما قال بعضهم كما لا يجوز في غير الظروف **اقول** فيه

نظروا لان مبي واما له متعلقة بحسب المعنى بالجرا لان قولك مبي جيتي كرمك
 معناه اكرمك في كل زمان جيتي كما قال صاحب المفتاح ان الشرط قيد
 للجرا مثل قولك اذ اطلعت الشمس اتيك معناه اتيك وقت طلوع الشمس
 ويمكن ان يقال كما ان مبي ظرف للاكرام وهو ظرف للمجي ايضا فيكون العايد
 الشرط قال الرضي واما اختيار هذا لان الشرط اقرب فهو بالعمل والى
 ولو كان العايد لا بعد لكان الاختيار شعل الاقرب بعينه المفعول عند
 البصريين فيقال مبي جيتي فيه اكرمك فان قيل يجب بيان الفرق
 بين كمالا وكلمات الشرط في الحكم بان العايد في كمالا ماقع موقع الجرا
 والعايد في كلمات الشرط ماقع موقعا في الرضي بينهما بان كمالا
 مضاف الى الجملة التي تليها والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كمالا
 الشرط يبقى ههنا كلام فتأمل **قوله** ورزقا مفعول به لان المشار اليه
 بهذا الذي المذكور في الآية ينبغي ان يكون المرزوق لا الرزق الذي
 هو المعنى المصدرى **قوله** ورزقا مبتدا من الجنات مبتدا من الثمرة قال
 قيل اذا كان المرزوق الخاضع مبتدا من جنس الثمرة كيف يقولون هذا الذي
 رزقا من قبل اذ يلزم من هذا ان لا يكون المرزوق المذكور مبتدا بل
 معاذا اذا المعاد هو الذي تكرر وجوده قلنا كل شيء حادث سواء كان
 مبتدا او معاذا الله باعتبار كل وجود وحدوث ابتدا فمعنى ابتدا الرزق
 ابتدا حصوله وابتدا اخره ثم ان كان المراد من هذا الذي رزقا
 هذا مثلا الذي رزقا في الجنة او كان المراد بلفظ من قبل الوارد في
 الآية ما كان به الدنيا كان اندفاع السؤال ظاهر اقال العلامة النفا
 فاذا كان من لا ابتدا كان من ثمرة ظرفا لغوا اقول لك ان تقول من ثمرة
 في الحقيقة متعلقا بالابتدا المقدر ههنا فلا يكون لغوا بل يكون مستقرا
 فان قيل ظرف المستقر ما يكون متعلقا بالفعل العام قلنا قد سبق

من كلام

من كلام العلامة النفا اذ ان متعلق ظرف المستقر قد يكون فعلا خاصا
 نظرا الى القرينة والجواب ان يقال لا ابتدا جز معني من لانه لا ابتدا
 الخاص فيكون متعلقه رزقا واذا قال رزقا امرزوقا مبتدا من الثمرة
 لتوضيح المعنى لانه متقدروا لك ان تقول بعبارة المصنف والكشاف
 تكرار فان من في قوله مبتدا من ثمرة ابتداية فلزم تكرار معني لا ابتدا
 فتأمل وجهه ان من في العبارة المذكورة ليست للابتدا بل للجواب ان
 كون الجرو ربها موصفا تعلق به الفعل نظير ذلك ما قاله الرضي ان من
 قد يقصد بها كون الجرو ربها موصفا لا يكون مبتدا الشيء **قوله**
 وتحتمل ان يكون بيانا كما في قولك رايت منك اسدا الى اخره قلنا في هذا
 صاحب الكشاف وهذا منه بناء على ان من البيانية راجعة الى ابتدا الغاية
 كما صرح به العلامة النفا اذ ان لكن الجمهور على ان من البيانية متعاقبة
 لمن لا ابتداية وعرفوا من البيانية بان يكون قبل من او بعد هاتهما
 يصح ان يكون الجرو وتفسيره له ويوقع اسد ذلك الجرو وعليه نحو خاتمه
 من حديد اى الخاتمة الذي هو الحديد والاولي حذف قوله رايت منك
 اسدا حتى يطابق قول الجمهور قال الرضي قوله لم تعبت من زيد اسدا من
 فيه بحر يدي و ليست لبيان المبهمة وتقريره تعبت من لغا زيد اسدا **قوله**
 تعبت النفس اليه اول ما يري يعني لو لم يكن مشاهدا لما علم الله
 شي لذي فلم يزل ابتدا اول ما يراه بل بعد تحقيق امره **قوله** على انه لا يكون
 الا كذلك فلم يظهر مزية على الجنة على غير الدنيا مع كونها من جنس واحد
قوله والاول الظاهر لمخاطبته على عموم كمالا وهو انهم في اول مرة قالوا
 هذا الذي رزقا من قبل في الدنيا وبعد ذلك تحتمل ان يقولوا ذلك
 وان يقولوا رزقا من قبل في الجنة ففي كل مرة يقولون القول المذكور
 مع جواز اختلاف المراد من لفظ من قبل فيكون عموم كمالا محفوظا وهذا

الوجه اولى مما ذكره اذ لا دليل على تخصيص الذي رزقنا من قبل بما في الدنيا ولا على تخصيصه بما في الآخرة **قوله** استغرابهم وتحمقهم عما وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة والتشابه البليغ في الصورة جعل التشابه البليغ داعيا الى ما ذكرنا من تماثل التفاوت العظيم فكونه مما له حظ في الداعي المذكور لا يخلو عن حقا. وتوضيحه ان يقال انهم يقولون ذلك على سبيل التعجب بسبب الاشتراك البليغ في الصورة والاختلاف العظيم في اللذة **قوله** والصبر على الاول راجع الى ان رزقوا في الدارين فانه مدلول عليه الى اخره الغرض مما ذكره دفع سؤال وهو ان التشابه يدل على تعدد النعم وافراد الصبر يدل على وحدته والرفع بان افراد الصبر نظر الى الوحدة الجنسية وهي كونه مرزوقا او غيرا وجعل متساويا لا نظر الى التعدد النوعي كما ان يكن في الامة مفرد الصبر نظر الى الوحدة الجنسية وهو المشهود عليه وواقي بها مشي الصبر نظر الى تعدد الصفتين ووجه الدلالة التي ذكرها المصنف ان هذا اشارة الى ما رزقوا في الجنة والذي رزقنا من قبل اشارة الى ما رزقوا في الدارين واما ان كان المراد بلفظ من قبل هذا في الجنة وهو الوجه الثاني فليس فيه اشارة الى ما رزقوا في الدنيا ولا يخفى انه على الوجه الاول يمكن ان يكون الصبر راجعا الى الرزق ايضا **قوله** التشابه بينهما حاصل في الهيئة الى اخره هذا لا ينافي كلام ابن عباس كما لا يخفى الا ان يشكك في قوله هي مناط الاسرار اشارة الى توجيه كلامه **قوله** ومن تشابههما تشابه في الشرف والرتبة فيه نظر لا خالنا سلم ان مسئلة ان اهل الجنة مماثلة للاعمال في الشرف الا ان يقال المراد من التماثل في الشرف اشتراكهما في مطلق الشرف وكما له **قوله** للاشتداد بان مظهر اظهره واذا العذابي الى اخره اراد صبرا لا يتكبر مع فرط

حياتهم على دخان النار حتى يصير مماثلة قناع لها وعدو صبرهم الى طمع الطعام فيكون فيه مباغلة لان نسبة الفعل الى الفاعل الحمل المستقل اشعارا بكون فعله تاما ملاما **قوله** وسمى باسمها على سبيل الاستعارة الى اخره لا بد لاختلاف حقائق مطعومات الدنيا والآخرة من بيان فان قبل التفاوت العظيم بينهما يدل على اختلاف الحقائق قلنا هذا لا يدل على ما ذكرناه قد تختلف آثارا حقيقة واحدة بسبب تفاوت أحوال الوجود وغيرها من الامور الملائمة ولا حاجة في تحصيل المقصود الى اختلاف الحقائق اذ يجوز ان يكون افراد حقيقة واحدة تتفاوت بتفاوت الصفات والاثار كتفاوت افراد الانسان فيكون حقيقة مطعوم واحد في النشأة الاخروية تعيد ما لم تفقد تلك الحقيقة في النشأة الدنياوية ولا يلزم ان تكون فائدة المطعوم كسر الهوى بل حجرة اللذة من غير اذية الجمع والخصم وقد يقال التفاوت العظيم في آثار شيئين يدل على اختلافهما في الحقائق والحق يكفى في مثله هذا المقام ولذا قال بعضهم ان افراد الانسان ليست حقيقة واحدة بل كل حقيقة اخرى **قوله** كل القييد بالتأنيب لغوا فيه ونظرا في يجوز ان يكون تأكيد الدفع توهم يجوز **قوله** بخلاف ما لو وضع للاعم منه اي كلك الطويل فاستعمل فيه اي في الابد بذلك الاعتبار اي بسبب وضعه للاعم كلفظ الجسر على الانسان لا يخفى ان استعمال اللفظ في معنى ان يطلق ويراد به ذلك المعنى ولا خفاء في انه اذا اطلق اللفظ الموضوع للاعم واريد به الاخص كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا وقوله كاطلاق الجسم على الانسان ان اريد استعمال لفظ الجسر في معنى الانسان فلا يخفى انه مجاز وان اريد حمل الجسم على الانسان كما في قولنا الانسان جسم فالجسم في هذه العبارة

حقيقة لانه غير مستعمل في الانسان بل باق على مقامه الاصل فلا يكون
 مانعاً فيه وهو استعمال لفظ الاعم في معنى الاخص **قوله** لما يشهد له
 من الايات والسنن اما الايات فلقوله تعالى جزاءهم عند ربهم
 جنات تجري من تحتها الانهار خالدون فيها ابد **قوله** اما السنن فكما
 ورد في صحيح مسلم عن ابي هريرة وابي سعيد ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال ينادي مناد ان لكم ان تقصوا فلا تسبقوا الابد وان لكم ان تحبوا
 فلا تموتوا الابد وان لكم ان تشبوا فلا تموتوا الابد وان لكم ان تنعموا
 فلا تناسوا الابد **قوله** قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا تتعويضها
 الاستحالة بان يجعل اجزائها متساوية في الكيفية متساوية
 في القوة لا يقوي شي منها على حالة الاخر الى اخره هذا يدل على ان
 فساد الابدان في الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض
 بواسطة قوته وغلبة كفيته واحالته سببها الاخر وهذا من
 خطأ الفلاسفة بطريق السنة والاولى الاقتصار على قوله ان الله
 تعالى يعيدها بحيث لا تتعويضها الاستحالة لان الله تعالى قادر
 على حفظ البدن وان كان بعض العناصر اقوي من البعض اذ ليس الخبير
 الله تعالى بتأثيره في كل طريقة اهل السنة بل الكل من الله تعالى
 لا دخل لشي غير **قوله** معصوم على المطاع والمسكين والمناع فيه
 ان الملا من اعظم اللذات الحسية فلا يكون العظم مقصودا عليها
 والجواب انه لا يضر قصر العظم فيما ذكر لان المراد بالعظم اكثر الاجزاء
 والعلل عدرا اعتبره لعدم كونه في مرتبة الامور المذكورة **قوله** ومثل
 ما اعد له في الآخرة باهي مما يستلزمه منها اي من اللذات الحسية
قوله بشر المؤمنين بها الى اخره حاصل الكلام انه تعالى لما بشر
 المؤمنين باللذات الحسية ذكر افراد اللذات الحسية التي هي احسن

وهي

وهي الثلاثة المذكورة **قوله** ومثل ما اعد له في الآخرة باهي مما يستلزمه
 به منها اي من اللذات الحسية وذلك ان تقول اللذات العقلية
 والمعارف الحاصلة اهي واحسن مما ذكر فلم لا تعتبر والذي يخطر بخله
 ان ذكر الامور الثلاثة لان عموم الناس في جميع الاوقات يستلذون بها
 واما العارضون الواصلون فقليلون في جميع الازمنة مع انه يمكن
 ان تناول الثمرة بما يشتمل اللذات العقلية والمعارف الالهية **قوله**
 ليساعد فيه الوهم العقل عدم مساعدة العقل في بعض الاحكام العقلية
 مثال بعض الموجودات غير متخبر اذ الوهم لا يقدح بالمحسوسات حكم حكما
 تخيلا بان كل موجود متخير واما في المعارف المثلها في القرآن مثل
 وهن اتخاذ اوليا من دون الله فليس نظاما بل مما ينافي فيه الوهم
 العقل وان سلم التنازع فالتمثيل باتخاذ العكس بعبثه لا سلم انه يبقى
 النزاع والاولى الاقتصار على ان المعنى الصرف له خفا فاذا استل بالمحسوس
 صار ظاهر اترفع عنه الشبهة **قوله** وجب الحكاية اي بحكمائية
 المعقول بالمحسوس **قوله** لانا قالت الجملة من الكفرة الى اخره ليس في الظاهر
 شي يعطف عليه هذا الكلام والاولى ان يقال نقد الكلام فالصحيح القول
 بان ضرب الشك حان على الله تعالى لانا قالت الجملة من الكفرة اعلا من
 ان يضرب المثل بما ذكر **قوله** والحياة انقباض النفس عن البقيع المراد به
 انه ملكة نفسانية توجب انقباض النفس عن البقيع وكذا قوله وهو الوط
 بين الوقاحة التي هي الجزاء على العباص والجل الذي هو انقباض النفس
 عن الفعل مطلقا فان المراد بهما اي الجزاء والجل الخلقان اللذان يوجبان
 الاخرين المذكورين واستعمال الالفاظ الثلاثة في الامور المذكورة يجوز
قوله اذا اعتلت نساه بفتح النون والقصر العرق الذي يخرج من الورك
 يستعمل فيخذ والمراد ان جي شتى من الحياة كما ان شتى من النسا

الامر في قوله تعالى
 من بعد ان ياتي

ومعناه راجع الى اعتلال النسخ **قوله** فالمراد به الترتيب اللازم للاقتضا
يعني ان الاسحقيا مستعمل في لازمه الذي هو الترتيب فيكون المجاز المراد
في نسحي تبعيا واقعا في موقعه مفرد وقال صاحب الكشاف فان قيل
كيف جاز وصف القديم بالحيا ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم
وذلك ما حدث سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله
حجي كريم اذا رفع العبد يديه ان يرد مما صراحتي يضع فيها خيرا قلت
هو جاز على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وان لا يرد يديه صرا
من عطائه لكرهه بتركه من يترك رد المحتاج حيا منه **قوله** ليس
معنى الحيا حقيقة هو الترتيب حتى يشبه تركه تعالى تخييب العبد بترك
رد المحتاج فيستعمل فيه الاسحقيا ويكون استعارة بل المعنى الحقيقي للحيا
هو التغير والاكسار الذي يستلزم الترتيب كما قاله اولاً وغاية توجيه
كلامه ان يستعمل اولاً الحيا في الترتيب اسحقيا اي خوفا من الذم بطريق
المجاز المرسل ثم يشبه الترتيب اي ترك الشيء من غير اسحقيا بالترتيب الذي هو
اسحقيا فيستعمل الاسحقيا بالمجاز فيه وفائدة هذا التكلف زيادة
المناسبة للمعنى المجازي مع المعنى المنقول عنه ولو استعمل اولاً الاسحقيا
معنى الترتيب المطلق فاق ذلك المقصود فاما **قوله** وقال العلامة لتقاربا
هو جاز على سبيل التمثيل في الاستعارة وبني التشبيه في المصدر تبعيا على
انما استعارة تبعية وظاهران المستعارة في الاستعارة التمثيلية وقد
يكون لفظا مفردا ولا على معنى مركب انتهى **قوله** قدم في كلامه شريفي
العلامة ان الاستعارة التمثيلية لا تجتمع التبعية فالتمثيل الذي وقع في
عبارة الكشاف بمعنى التشبيه **قوله** كرهني الى اخره انكروا الشرب والسكر
الجلد المدبوع فالمراد منه مشاغل الابل والمراد من افاها الورود المشغل الذي
على حفاظة ثور يصف الابل وكثرة الماء عندها وانما لا يشرب عطشا

كن

كن حيا من الماء حيث يعرض نفسه عليها **قوله** لما فيه من التمثيل
والبالغة فان ما ذكره اليعاقبة الاستعارة وقعت في الاسحقيا وعلى
هذا كان مفيد التشبيه والمبالغة كما يوشان الاستعارة فان قلت
من ان يعلم التمثيل قلت من قوله لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من
يسحق لان معناه لا يترك ضرب المثل بها تركا شيئا بترك من يسحق
فعلم منه انه شبه تركه تعالى بترك المسحق **قوله** وتحملا لاية خاصة ان
تكون الاية تجيلية على المتابعة اي المشاكلة لما وقع في كلام الكفرة ان الله
يسحق ان يضرب المثل بالثور الحفيرة قال العلامة لتقاربا في هب
ان اثبات الاسحقيا تعالى كما في الحديث محتاج الى تاويل واما فني
كما في الاية فلا محتاج الى تاويل قلنا اذا ثبت امثال ذلك على الاطلاق
عني انما ليست من شأنه وانه لا يصف بها لم يخرج الى تاويل واما اذا ثبت
على التقيد فقد رجح النفي في القيد وافاد بثبوت اصل الفعل وامكانه
لا اقل فاحتاج الى التاويل انتهى **قوله** فان قلت قد يفيد النفي في
اصل الفعل ايضا قلت هذا فيما اذا اورد النفي على الفعل ثم بعد ابراه
اورد القيد حتى يصير القيد قيدا للنفي كما قال ابن الحاجب انما ضربت
قاديسا تحت رجلين احدهما ان يكون التاويل قيدا للضرب ثم وروا النفي
عليه فيفيد في الضرب المخصوص وهو الضرب للتاديب فيفيد وجود اصل الضرب
وتحتمل ان يكون قيدا للنفي الضرب صرا ومعناه ان نفي الضرب للتاديب فانه
قد يردب الشخص بعد الضرب وعدوا للاتفاق اليه نظيره ذلك ما قاله صاحب
الكشاف في قوله تعالى ما انت بنعمة ربك محبون ان قوله بنعمة ربك تعالى
بنفي المحن والمقدرة وما انت محبون بسبب نعمة ربك اي انتفي عنك المحن
بسببها وحيد نقول لا تخفى ان هذا الاحتمال لا يمكن اجراؤه في الاية التي
نحن يانفسرها **قوله** ضرب المثل اعتياله المراد ذكره **قوله** وان يصفها

مخفوف من الجمل لا يخفى أنه إذا كان يستحي بمعنى يترك كان مستغنيا عن حرف الجر
لأن ترك يتعدى بنفسه كما علم من اللغة نعم لو كان يستحي معناه الحقيقي
لوجب تقديم الحرف ولم يوجد في الكشاف هذا الكلام **قوله** بل ما لم يوضع
لمعني يراوده هذه العبارة قاصرة فإن من لم يوضع لمعني يراوده مفضل
لا يقع في كلام من يعتد به ومراده أنه لم يوضع لمعني مخصوص لا يكون تأكيداً
لشيء والأولى الافتقار بما قوله وصنع لا تذكر مع غيره إلى آخره **قوله**
العلامة التقناني ويشكل بعض الحروف المفيدة للتأكيد مثلان والآخر
حيث لا تعد صلة وإن اشترط عدم العمل بالتنقيص باللام وزيادة بعض الحروف
الجارة حيث عملت أقول عدم عدم ماصلة لا يستلزم عدم كونها ماصلة بل أقول
لما عرفت الحروف الصلة بما يفيد تأكيد الكلام فكانهم حكموا بأن واللام من
حروف الصلة والمترجم به غير لازم والجواب أنهم لم يعدوا حروف الزيادة
في جملتها ولم يعدوا ما ذكره من أن ما ذكره هو من واللام ليستأنها
قوله وبعبارة عطف بيان مثلاً إنما لم يقل بدلالة لأن المقصود بالذات
ضرب المثل وبعبارة ذكره فعلمنا أنه رد المثلين حيث قالوا إن الله
تعالى على من أن يذكر الأمثال **قوله** أو مفعول يضرب ومثلاً حال تقدمت
عليه إلى آخره قال العلامة التقناني لا خفاء في أنه لا معنى لقولنا
يضرب بعوضه إلا بضم مثل إليه فتسمية مثله مفعولاً ومثلاً حالاً لا بعيد
جداً أقول وجه بعده أن الحال شاذة أن يمكن تركه في الكلام بحيث يكون
الكلام بتركه مفيداً ومثلاً في الآية المذكورة ليس كذلك **قوله** لمضغ
معنى الجمل فالمعنى أن يضرب مثلاً حالاً بآباء بعوضه هذا يقتضيه ظاهر
لفظ المضغ والأولى أن يقال إن ضرب بمعنى جعل قاله صاحب الكشاف
قوله ومحلها نصب بالبدلية على الوجهين هذا على الوجه الأول المعين
لأن المعرفة لا تقع صفة للنكرة وإنما على الوجه الثاني فلا تعين البدلية

بل يجوز أن تكون وصفاً **قوله** فضلاً مفعول مطلق لفعل محذوف قيل
فضلاً بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطى وربما فضلاً عن الدينار رأيي بقي
عدم إعطائه الدرهم بقاءً عن إعطائه الدينار رأيي ذهب إعطاء الدينار مطلقاً
وبقي عدم إعطائه الدرهم **قوله** يشاك شكوكه قال العلامة التقناني
الشكوة المرة من المصدر لا واحد الشوك قال الكسائي شك الرجل شكوكه
إذا دخلت شكوكه في جسده وشيك على ما لم يسرفاً علمه يشاك شكوكه
أقول إنما خص الشكوة بالمصدر لأنه لا يصح أن يجعل واحداً شكوك الذي هو بعينه
والأزهر النكرة إذا لفظت شك معناه يدخل الشوك في جسده والأولى أن يقال
لعله محذوف مصدر الزمان تكون الشكوة مفعولاً ليشاك فيكون له مفعولان
أحدما الضمير الراجع إلى المسلم والآخر الشكوك لكن هذا الفعل لا يكون له
الامتنعول واحد **قوله** معناه مما يمكن من شيء إلى آخره يمكن أن يقال
تقدم به مما يمكن زيد على حال ما هو ذاهب فيفيد العموم والتأكيد **قوله**
وكان الأصل دخول الفاء على الجملة إلى آخره ليس هذا في عبارة الكشاف وهو
يدل على أن ما بعد ما حذاً والشرط هو كونه من شيء وذكر بعضهم أن غرض سيبويه
من التعبير المذكور دلالة على التأكيد وليس الغرض أن هنا شرطاً محذوفاً
ولكن يقال الفاء أن زيدا في قولنا أما زيد فمطلق مبتداً **قوله** وفي
نصير الجملة بين أحقاد الأمر المؤمنين إلى آخره لأنه وضع لتأكيد ما صدر به
فيفيد تأكيد علم المؤمنين بحقيقته وهذا الاحاد ويفيد تأكيد جمل الكفرة
وموا المبالغة في ذمهم **قوله** على سبيل الكناية أي يكون فيه رمزاً إشارة
إلى الجمل فإن هذا القول دليل غاية الجمل وتحمل أن يكون المراد من القول
المذكور أي المراد بقولهم هو الجمل بالمثل كما حكى بعض الفقهاء لا بدله
فإن قلت لم يذكر كفاً الذين أمثوا فيقولون أنه الحق من ربهم حتى يكون
برهاناً على العلم ومطابقة لقريته وتسميه قلت لعلم المؤمنين أكتفوا

بالعلم والخشوع والطاعة والاحاجة لله في التكلم بذلك فلم يحاك ذلك
القول عنهم للاستغراب ان غرضهم التكلم ليس بذلك وانما الظاهر ان فلفظ
خبرهم وعنادهم لا يطبقون الاسرار فيظنون ما في بطونهم بالتكلم به
والاولى ان يقال يقولون لا يدل على العلم صرحا لكنه المقصود دون
القول **قوله** اسما واحدا كما لا يهامة التي هي اسما واحد حقيقة وتوجيهه
ان يكون المراد جعل المركبة مع ذابغني ما الاستهانة حتى يكون يعني
ما ذابغني ما وحدها واحدا **قوله** والحق انه ترجيح احد مقدمه
على الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى بوجه هذا الترجيح ظاهر
الكل ان ارادة الباري تعالى دون العبد هو احد هذين الامرين
لان اول الكلام اختلاف في معنى ارادة فقول ارادة وفيه نظر من
وجهاين احدهما تجوز الاحتمالين المذكورين لان الارادة مطلقا
عند الاشاعرة هي الصفة المختصة لاحد طرفي المقدورين بالوقوع
وانما كونها نفس الترجيح فليس عند صاحب المواقف الارادة
عند الاشاعرة صفة مختصة لاحد طرفي المقدورين بالوقوع والميل
الذي يقولونه نحن لا ننكره لكن ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق
صفة مختصة لاحد المقدورين بالوقوع والثاني ان يقال ارادة
العبد ايضا هي الصفة المختصة ويمكن ان يقال يعني قوله الحق انه
الي اخره ان الحق ان الارادة مطلقا سواء كانت ارادة الباري او العبد
لكن في النظر الاول والجواب عنه بان وقوع الارادة بمعنى الصفة
المختصة لا يستلزم عدم وقوعه بمعنى نفس التخصيص وفيه نظر **قوله**
فانه مثل مع تفصيل فيه ان المفهوم من كلامهم ان الاختيار ترجيح احد
المقدورين وان كان مع غير تفصيل بان يكون الطرفين متساويين
عنده فانه ذهبوا الى ان الجامع اذا كان عنده دعيان متساويان

من جميع الجهات فانه تختار احد مقامين غير داع يدعوه اليه مخصوصه
وتفصيل المراد بالتفصيل الترجيح لكان نفس الارادة ويمكن ان يقال
ان الاختيار في اصل الوضع لما ذكره ان استعماله في غيره يجوز الى اخره
اذا الارادة على ما حققته ليست نفس الميل ولا مستلزما له فكيف
يكون اعلم مطلقا كما هو ظاهر عبارته والجواب ان المراد من الترجيح
كان الميل في الامر ظاهر وان كان سببا اخر وهو مستلزم للميل وحيد
نقول المراد من العموم العموم بحسب التحقيق **قوله** وفي هذا استحقاق
واستدلال اي في لفظ هذا او في كلام الكفرة استحقاق واستدلال
لما نزل في القرآن المجيد من التفضل بالعنكبوت وغيره فيكون الاستسقاء
للاستحقاق **قوله** جواب ما يرد عليه انه اذا كان الاستسقاء
غير باق على حقيقته بل للاستحقاق الاحتياج الى جواب ولا هو يعرض
لصاحب الكشاف ويمكن ان يقال انه لا يفهم من كلامه ان الاستسقاء
غير باق على حقيقته وانه للاستحقاق بل المفهوم انه يفهم من العبارة
المذكورة الاستسقاء وهذا لا ينافي ان يكون الاستسقاء باقيا على
حقيقته وعلى تقدير ان يكون للاستحقاق يقال الجواب لدفع الاستسقاء
قوله للاستسقاء بالحدوث والتجدد اما الاول فلان وضع الفعل على
الحدوث واما التجدد فان اريد به الحدوث فلا فائدة في ذكره وان
اريد به الحصول شيئا فليس بلازم للفعل قارة الشريعة العلامة
في حاشية الطول ان اريد بالتجدد التدرج والتسقي شيئا فشيئا
فالصحيح انه ليس به خلا في معنوا الفعل وضع بل يفهم من خصوصية
الحدث واقصنا المقام والجواب ان المراد بالتجدد هو ان الحدوث
هذا انه بعد هداية للحصول الهداية بالتدرج بان يحصل جز من
الهداية بعد انقضاء جز اخر فتأمل **قوله** كما قال تعالى وقيل لمن

عبارة في الشك وهذا لا يدل على ما قصدته فان الشك في المبالغ في الشكر
قوله وكثرة المهتمدي باعتبار الفضل والشرف كما قال الشاعر
 ولما اراد ان يبالغ في تفضيلهم له في الجود حتى عداهم بواحد
قوله الجود وهو ان يرتكبها مستصوبا ايها الى قوله خلق رتبة
 الايمان فيه بحث فان الكبيرة ما ثبت بالحديث الذي لم يبلغ حد التواتر
 لان الكبيرة ما ثبت في القرآن او الحديث وعيد شديد لفاعله وما
 ثبت كونه كبيرة بحديث لم يبلغ حد التواتر لم يكن فاعله المستعوب
 لها كما في الان بزيادة الكبيرة كبيرة ثبت بنص متواتر او يكون مجعلا
 عليها تعلم من دين الاسلام ضرورة بحيث يعرفها الخواص والعوام **قوله**
 والاستعمال في بطلان العهد فيه نظرا ولو كان النقص بطلان العهد
 لزوم ان يكون ذكر العهد مستندركا والوجه ان يقال انه معني الابطال
 من غير اعتبار الاضافة فيه ويمكن ان يكون المراد استعمال النقص
 في الابطال المتعلق بالعهد وان لم تعتبر الاضافة في معناه **قال**
 العلامة النفاذ ان في تقفوا على ان في مثل اظفار المنية ويد الشمال
 استعارة بالكناية واستعارة تخيلية لكن اضطرب كلامه في تحقيق
 الاستعارتين وفيان قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم ان تكون
 تخيلية وان لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل في معنى مجازي ام لا
 والاشبه ما اشار اليه المصنف وهو ان الاستعارة بالكناية في
 اظفار المنية هو التبع المذكور كناية بذكر شي من روده كما لظفاره وهو
 مسكوت عنه صرحا ليس في اللفظ اصلا لكن المذكور كناية جندية
 حكم المذكور صريحا وهنا قد سكنت عن الجدل المستعار وبني عليه بذكر
 النقص حتى كانه قبل ينقصون حلاله اي عهده والنقص استعارة
 حقيقية نصرح به حيث شبه ابطال العهد بابطال قايض الجسم المطلق

اسم المشبه به على المشبه لكننا انما جازت بعدا عبا وتسميه العهد
 وبهذا الظهور ان الاستعارة بالكناية قد توجب دون التخيلية وان
 قرينتها قد تكون حقيقية واما في مثل اظفار المنية ويد الشمال فالمحقق
 على ان ليس الاظفار واليد مستعملين في معنى مجازي محقق وهو ظاهر
 ولا موقوم على ما زعم صاحب المفتاح بل في معناه لكن اثباته المنية
 والشمال استعارة تخيلية معني جعل شي ليس له اقول لا وجه
 لجعل اليد والاظفار مستعملين في حقيقة ما واثباتها المنية والشمال
 اذ من المتي المكشوف انهما ليسا هما اي المنية والشمال فكان الاثبات
 المذكور كذا يد يميني ليطلان وتسميه المنية بالسم والشمال بالانسا
 لا يصح اثبات الاظفار واليد الحقيقيين المنية والشمال وهذا مما
 لا ينبغي ان ينازع فيه وان ذهب الى خلافه كبرون ولورود هذا
 الاشكال ذهب صاحب المفتاح الى تخيل الاظفار وتوهمها المنية
 وارتضاء صاحب الكشف قال الشريف العلامة بعد ما نقل كلام
 صاحب الكشف فقد اشار صاحب الكشف الى ان المخالب والاظفار
 واليد مجازات لمعان موهومة ولم يقصد انفسها اصلا بل جعلت هي
 تنبها حفظ على المسكوت عنه وان النقص والافتراء والاعتراض
 كما تبين مستعارة لمعان محققة هي مقصودة في الجملة وان لم تكن
 مقصودة بالذات والحق ان جعلها مستعارات لا موهومة تكلف
 لا تخلو عن تصفها انتهى كلامه **قوله** الظاهر ان يقال ان الاظفار
 مستعملة في مقدمات الموت والامور المفصية اليه وكذا المخالب
 ويد الشمال مجاز عن قوة بها تحرك الاشياء فهذه كلها مجازات حقيقية
 ولا يحتاج الى اثبات شي ليس يكذب به صريح العقل والحس كما في يد الشمال
 على ما ذكر ولا الى توهم معاني بان تصور المنية بصورة السم وتخيل

مخالب لها كما ذهب اليه الكافي وصاحب الكشف وتكون هذه الاسئلة
 مماثلة للتعقيد المستعمل في فتح العهد فتكون استعارات تحقيقية
 وهذه وان كان خلاف ما قالوه لكن الحق اثنان يتبع **قوله** وهذا
 العهد اما العهد الماخوذ بالعقل الى اخره الاظهر ان يقال هو اقرارهم
 بربوبية تعالى فلا يفتنون ذلك العهد قلنا المراد من اعترافهم
 بالربوبية اعترافهم بتوحيده تعالى وبآل ربوبية والالوهية بقرينة
 قوله او يقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل الانية فان قيل لعل ذلك
 مراد المصنف فان اعترافهم بربوبية تعالى حين السؤال بواسطة
 ما نصب لهم من دلائل الوهية وكرية عقولهم ما يدعونهم الى اقرار
 بها حتى صاروا بمنزلة من قبل لهم الست بربكم قالوا ابي فترى انكم
 من العلم بها بمنزلة الاسماء والاعتراف بطريق التمثيل ثم انه
 يلوح من كلامه ان العقل مستقل بما ذكر ما ذكر من توحيده تعالى
 ووجوده وصدق رسوله من غير احتياج له في ذلك الى وزو والسمع
 وهو غير مذهب اهل السنة ولذا قالوا من لم يبلغه دعوة بني امية
 فانه معدور عند الامامة في الاعمال والايمان بل هو الاعتزال
 ولذا قال صاحب الكافي فان قلت ما المراد بالعهد قلت ما ذكر في
 عقولهم من الحجج على التوحيد كانت امره وصام به وهو معني قوله
 واشهدهم على انفسهم الست بربكم والجواب ان التكليف يخرج العقل
 خلاف مذهب اهل السنة ولا يلزم من استقلال العقل بما ذكر تكليفه
 وترتيب الثواب بفعله والعقاب بتركه بل يجوز ان يكون الثواب
 والعقاب موقوفين على نجدة الرسل فامل **قوله** يحتمل كل قطع الى اخره
 يعني يحتمل ان يكون قطعاً خاصاً كما قال في الكافي معني قطعهم ما امر
 الله به ان يوصل قطعهم الارحام وموالاة المؤمنين وقيل قطعهم ما به

الانبياء من الوصلة ويقوي ما ذكرنا قوله تعالى ويقطعون ما امر الله به
 ان يوصل يحاطر قطيعة كما قاله له خليفه الصادق في الارض وهو ايضا
 قطيعة الا ان يكون تخصيصاً بعد تعميم **قوله** والثاني احسن لفظاً
 ومعنى اما لفظاً فللمقرب وعدو الفصل بين البدل والمبدل منه واما
 معني فلوجوب محتمل سقاط المبدل منه وفيه البدل مقامه لكن لو حذف
 المبدل منه ههنا وقبل يقطعون ان يوصل لم يبق له كبير معني وفيه
 نظراً لانضم ان المبدل منه سبحانه يحتمل سقاطه واقامة البدل
 مقامه كما هو مذكور في المصطلح والاولي ان يقال اذا جعل ما امر الله
 به مبدلاً عنه كانت هذه الجملة غير مقصودة بالذات بخلاف ما اذا
 جعل المبدل منه الضمير فانه يكون اي الضمير غير مقصود بالذات لا يجمع
 الجملة المذكورة **قوله** استخبار فيه انكار الى اخره الاول ان يقال
 استخبار بمعنى التوبيح والتجيب اذ ليس هو في الحقيقة استخبار **قوله**
 لان صدوره لا ينفك عن حال وصفة الى اخره هذا احسن من عبارة
 اكشاف فانه قال حال الشيء قابعة لانه فاذا امتنع ثبوت الذات
 تبعه امتناع ثبوت الحال فكان انكار حال الكفر لا يمتنع ثبوت ذات
 الكفر وديها انكار الذات الكفر وبما هما على طريق الكناية الى اخره
 وقلة العلامة التفاتاً في بعض انه من حيث كونه قابعة لا يكون
 بمنزلة الخاصة المساوية فيكون امتناع ثبوت الذات مستتبعا
 لامتناع ثبوت الحال ضرورة انتفاء التابع بانتفاء المتبوع والعارض
 بانتفاء المعروض واذا كان امتناع ثبوت الحال تابعاً ولازماً لامتناع
 ثبوت الذات كان انكار الحال انكار الذات بطريق الكناية من جهة
 ان حال الشيء تابع لذاته ورد به له وكما يكتفي باثبات التابع والردف
 عن اثبات المتبوع والمردف فكذا في حجاب الانكار بهذا القدر

يندفع ما يتوهم من ان غايته حال النجاة ان يكون لازماً له وانما المزمور
 لا يستتبع انتفاء اللازم ولو سلم فحقق التابع اعني انتفاء اللازم
 لم يوجب تحقق المتبوع اعني انتفاء المزمور فلا ينتظم ما ذكره من التفرغ
 بقوله وكان النكار الحال انكار الذات الكفر اقول انما قلنا نفي الحكم
 اولي من نفي الكشاف اذ لا يرد عليه السؤال المذكور حتي يحتاج الي
 تكلف الجواب ثم ان كلام العلامة المتقاربي في نظر اما اول فلان
 قوله من حيث كونه تابعا يكون بمنزلة الخاصية المساوية له ممنوع
 اذ التابع للشي لا يقتضي ان يكون مساويا له ولو سلمنا هذا مستدرك
 في كل شيء اذ المقصود وهو كون امتناع الذات مستندة لا امتناع ثبوت
 الحال ليصل به ون كونه مساوية واما ثانيا فلانه فرق بين ان يجعل
 ثبوت التابع كفاية عن ثبوت المتبوع وان يجعل انتفاء التابع
 كناية عن انتفاء المتبوع فان ثبوت التابع مستلزم لثبوت المتبوع
 واما انتفاؤه فلا يستلزم انتفاؤه له في وجود المتبوع بدو
 التابع دون العكس فتأمل **قوله** هو ابلغ الى اخره لانه كناية عن
 انكار الكفر فيكون المدعي مع البرهان عليه معتبرا ولذا كان الكناية
 ابلغ من الصريح كما تقرر في علم البيان **قوله** وادفع لما بعده من الحال
 انما كان اوفق لان كيف تكفرون سلوك طريق البرهان وكذا في كنتم
 امواتا فاحياكم الآية لانما دل على وجوب الايمان وترك الكفر
قوله كنتم امواتا فاحياكم فان قيل الآية في قوله تعالى كنتم
 امواتا من تاويل على ما فسر المصنف قلنا قام به انه كان مواد
 ابدانكم واجزاها امواتا **قوله** ولفخنا فيكم اي في ابدانكم **قوله**
 بخلاف البواقي لان الامانة متأخرة عن الاحياء الاول بتدر
 الكس في الدنيا والاحياء الثاني متأخر عن الامانة بتدراك الملك في

البرزخ واعلم ان بين كون اصل الابدان عناصر وغذية واخلطوا بين
 احياها تراخ فالظاهر ان ايراد القائل دلالة على ان هذه المدة بالنسبة
 الي الميتين الاخيرتين في غاية العقلية فكانت لم يكن التراخي الاول
 موجودا فتأمل قال الكشاف فان قلت كيف قيل لهم اموات في حال
 كونهم محاد او ما قيل ميت فيما يحيى فيه الحياة من البدنية قلنا بل
 بقا له ذلك لغاير الحياة كقوله بلدة ميتا ويجوز ان يكون استعارة
 لاجتماعها في ان لاد روح لهم ولا احسان **قوله** العلامة المتقاربي
 لاحقا في انه من قبيل هو صم بكم فتسميته استعارة تسامح وذهابا الي
 ما عليه البعض والحاصل ان الاسلام ان الموت عدم الحياة عامين شانه
 بل عدم الحياة مطلقا ولو سلم فالمعنى هو كالاوت اقول عرض العلامة
 ان المتبادر من عبارة الكشاف ان يكون الاموات مجازا اذ كان لغاية
 الحقيقي عدم الحياة عامين شانه الحياة وفيه تكلف لاحاجة اليه بل الظاهر
 المحرط التسميه لان طرفه مذكوران فيكون المعنى كنتم كالاوت واعلم
 انه اذ قيل المراد بقوله تعالى كنتم امواتا انهم كانوا ابدانا الارواح
 فيها لان خلق البدن مقدم على نفخ الروح فيها لا يتوجه سؤال الكشاف
 لان البدن مؤبنة الصالحة للحياة **قوله** تمكنهم من العلم بها الى اخره
 فان قلت ما الدلائل التي نصبت لهم قلنا له لايل على صدق النبي صلى
 الله عليه وسلم القائل بالاحياء بعد الموت بايراد الايات والاحاديث
 التي تبين ثبوتها لانه اخبار باحيائهم من القبور والبعث والنشور
قوله فان يد الخلق ليس هو من عليه من اعادته فان قلت الاولى ان
 يقال الاعادة امون عليه من الابدان حتي يطابق قوله تعالى فيموتون
 عليه قلنا فيما ذكرنا استعارة بانه يكفيه ولا حاجة الي اثبات اصولية الاعا
 دة ان الابدان الاعادة عليه تعالى سواء قد ذكر في تفسير قوله تعالى

وبما يؤمن عليه توجيهاً **قوله** بان عدو عليهم النعمة العامة والخاصة
 الظاهر ان المراد من النعمة العامة هي الحياة الدنيا التي نعم بها الحيوانان
 وبخاصة الحياة الثانية الابدية التي تخص الانسان دون الحيوانات
قوله قلنا لما كانت وصلة الى الحياة الثانية الى اجرة تخليده برده عليه
 انه انما يجب كون الامانة نعمة اذ المراد بتيسر طريق الى الحياة الحقيقية
 بدون الامانة فان الله تعالى قادر عليه فلا يظهر انه بوجوب كونها
 اي الامانة نعمة ثوان كونهم امواتا قبل الحياة ليس نعمة فالاولى الاحصاء
 على ما ذكره ثانياً من ان المحدث يعلم نعمة ما هو المعنى المنتزع من القصص
 ويمكن ان يحجب بانه لما كان المقدر في علمه تعالى ان الوصول الى الحياة
 الحقيقية لا يكون الا بعد الموت كان الموت نعمة لحصر الطريق اليها فيه
 ثوران المعنوية من الامة كون الاحياء بعد كونهم امواتا نعمة ولا يفهم ان كونهم
 امواتا نعمة **قوله** لا كل واحد من الجمل فان بعضها خاص وبعضها
 مستقبل الى اخره لا يخفى عليك انه كما لا يخفى ان تكون كل جملة حالاً لا
 ان يكون المجموع ايضاً حالاً واما اذا اول معنى العلم لم يكن كل واحد ولا
 المجموع محالاً والمراد من قوله بعضها خاص وبعضها مستقبل ان بعضها
 خاص بالنظر الى حال الكفر وبعضها مستقبل بالنظر اليه ايضاً ولذلك
 لا يصح ان يقع حالاً عن تكفرون **قوله** لانسان من طلائعها ومقدماها
 يعني ان القوة النامية من طلائع القوة النامية من طلائع القوة الحسية
 لان الجنين يرضى له اولاً فهو ثم يستعد للحياة والحس على ما صرح به
 اهل الحكمة وشهد به القياس فان النطفة الصغيرة لا تستحق اليها اليك
 الكبير الا باضافات الغذاء اليه وزيادته في الاقطار الثلاثة وهو
 لا يحصل الا بالقوة النامية واعلم ان ما ذكره على طريقة اهل الحكمة
 واما اهل السنة فلا حاجة لهم الى اثبات القوة النامية لان الفاعل

المستقل

المستقل للقطر والله تعالى **قوله** قل الله يحكمكم ثم عيسىكم هذا استعمال في الجني
 وفي قوله اعلموا ان الله يحكي الارض بعد موتها الحياة مستقلة عن القوى
 النامية لها وهذا غير ظاهر بل المعنى الظاهر ان الله يثبت النبات في
 الارض بعد عدم النبات فيها وهذا غير الاعطاء المذكور وان فرض استلزام
 له وقوله او من كان ميتاً فاحيئناه الحياة فيه معني العلم والموت معني
 الجهل **قوله** على الاستعارة هذا انظر الى قوله او معني قاسم بذاته يقتضي
 ذلك لان الحياة التي هي القوة الحساسة تقتضي الادراك فهي مشاركة
 لحياة الباري تعالى في اقتصائه مطلق الادراك والحياة هي التي تقتضي
 القوة الحساسة منشا للصحة الانصاف بالعلم والقدرة فالحجة الحقيقية
 والحياة التي هي الباري مشتركان في هذه المعنى واما اذا اريد بها صحة
 انصاف بالعلم والقدرة كان استعمال الحياة فيها من قبيل استعمال العلة
 في المعلوم فكان مجازاً مرسل **قوله** مرة بعد اخرى الاحياء ذكر في
 الآية السابقة **قوله** ما يتوقف عليه بقاؤه والمراد بالتوقف العادي
 على ما يؤمن به اهل السنة لا العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بل يقول
 هذه خلق ما يتوقف عليه اصل وجودهم اذ لو لم يكن ما في الارض لم يحصل
 وجود الاما فكيف الالباء **قوله** بوسط او بغير وسط اي الاستنفاع
 اعم من ان يكون بوسط او بغير وسط فالثاني مثل الغذاء الاول مثل الدوا
 فالثاني خافض بالذات والاول بواحدة ازالة المر من التي هي توجب الصحة
 والاولى ان يقال الثاني كما لا ينقاع بالغذاء مثلاً والاول كما لا ينقاع
 بالما والمراد بالانقاع بوسط ان يكون الانقاع بشئ غير مفعول في
 نفسه بل يكون الانقاع به لاجل شئ اخر والمراد من الانقاع ببل واسطة
 ان يكون الانقاع بالشئ مفعول في ذاته **قوله** لا على وجه العرض فان
 الفاعل العرض يستعمل به هذه مسألة تختلف فيها فذهب لاشاعة الى

انه لا يجوز تعليل شيء من افعاله تعالى بشئ من الاعراض ووافقم اساطيف
الحكماء وطوائف الالهييين وحالهم المعتزلة واستدل عليه في الموقف
بانه لو كان فعله لغرض لكان مونا قضا لانه مستكلا لتحصيل الغرض لانه
غرضنا للفاعل الاما هو اصله من عدمه اقول ان كان معنى الغرض ما يكون
باعثا للفاعل على الفعل فلما لم ينفع لزوم النقصان والاستكمال
ان يكون الباعث محروفا عن الغرض وكما له وان كان الغرض بمعنى الفائدة
والامور النافعة فلا شك ان افعاله تعالى تشمل على الحكم والمصالح
كما دل عليه الايات والاحاديث كقائ الشريين العلامة يشرح
المواقف ان افعاله مشتملة على حكم ومصالح لا يختص راجعة الى مخلوقات
لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه تعالى فلا تكون اعراضا صحيحة
استكمالها تعالى بها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
هو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ويمكن
ان يقال المراد من الغرض ما هو اصله للفاعل وحيد لو كان فعله
للغرض كان فعله لتحصيل ما هو اصله فكان مستكلا به نحو ان الاستكمال
وهذا لا يلائم كلام المواقف لانه قال لا يصلح غرضنا الاما هو اصله
فالاولى ان يقال الغرض لا يكون فائدة باعثة الا اذا كانت غادة
الى الفاعل واذا اضر الغرض ما ذكرنا سقط البحث الذي ذكره العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والحق ان تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام وبالمصالح ظاهرا كالحجاب والحدود والكفارات
وتحريم المنكرات وما اسببه ذلك والخصوص ايضا شاهدة بذلك كقول
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوني وقوله تعالى من اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل لا اية واما نعيم ذلك بانه لا مخلوق يفعل من
افعاله من غرض فالحديث **قوله** وجميعا حال من الموصول الثاني والعشرون

خلقكم ما في الارض مجتمعة فقد قال الراغب ان جميعا يستعمل لتأكيد
الاجتماع فاعلم منه ان خلق ما في الارض في زمان واحد ليحصل الاجتماع
في الخلق قال الراغب اجمع ضم الشيء بترتيب بعضه من بعض ثانيا اجتمعه
فاجتمع وهذه الوحدة اعم من الوحدة الحقيقية او ما هو قريب منها ولو
قوله تعالى وجعل فيها روي من فوقها وبازك فيها وقدر فيها اقواتها
في اربعة ايام في تحتها كما ذكره المصنف ويشكل هذا اي ما ذكره المصنف
بقوله بما هو سم فالتفاته لا تنفع له فيه فكيف قيل خلق لكم ما في الارض
جميعا ويمكن ان يقال فيه نفع الاجزاء ضررا للحيوانات الموزونة وقتلها
وايضاً ان الانسان كما ينتفع بالامور المستحسنة اللذيذة بان يعلم انه
تعالى خالق لها كذلك ينتفع بالامور الكريهة المنفرة للطبع بان يعلم
انه تعالى خالقها ايضا فعلم انه تعالى خالق لما شاء وهذا مما
يوجب تأكيد الاعتقاد باحوال الجنة والجنة وال نار فان الله تعالى عن
نعيم الجنة والامساك عن عذاب النار **قوله** واصل الاستواء اطلب السوا
قارية الصالح سويته التي فاستوي واستوي استوي ونظر واستوي
الرجل اي استوي شئانه وقال في اكتشاف الاستواء الاعتدال والاعتدال
يقال استوي العود وغيره اذا اعتدل والظاهر مما نقلنا من الصالح
ان للاستواء معاني اربعة هي التسوية والثاني الاستيلا
والثالث الانتهاء وقد اطلب الراغب في تفصيل معنى الاستواء ولم يذكر ما ذكر
المصنف من ان اصله الطلب المذكور فالحكم بان اصل الاستواء الطلب
والاعتدال فرع عليه لا يظهر له وجه **قوله** والاطلاق على الاعتدال لما
فيه من تسوية بعض الاجزاء لا يخفى ان الاعتدال مطلقا ليس مستلزما
للتسوية وضع الاجزاء الا ان الاعتدال في الحر والبرد وكذا الاعتدال في
الاخلاق ليس يستلزم تسوية وضع الاجزاء الا ان يراد اعتدال خاص

قوله والاول اوفق للاصل الى اخره ظاهر الكلام ان الاول السبب في هذا المقام لرعاية الاصل الذي هو طلب السوا من الاستواء بمعنى الاستيلاء للوجوه التي ذكرت وهو يفيد ان الاستيلاء مناسب للاصل لكن المعنى الاول السبب وذلك ان نقول مناسبة الاستيلاء مع الاصل للوجوه المذكورة غير ظاهرة الاولى يقال ان الاوفق بمعنى الموافق يعني المناسب فيفيد ان المعنى الاول مناسب للاصل دون المعنى الآخر ويمكن ان يقال اوفق بمعنى ظاهر الموافقة وان كان الاخر يمكن ان تستخرج الموافقة بينه مع الاصل في الوجوه المذكورة بشكك فتمثل **قوله** الا اذا اريد به جهة السفلى هذه العبارة صريحة في حصر صحة الشمول فيما ذكر وهو الموافق لظاهر عبارة الكشاف حيث قال ان اراد بالارض الجهات السفلية دون الغير اصح ذلك واقول يمكن ان يكون ما في الارض شاملا للارض على سبيل التغليب فتأمل **قوله** والمراد بالسماء الى اخره اما فسر هذا اليشمل ما في السماء من الكواكب وغيرها مما لا يعلم الا الله دليل الشمول ان المراد من جهات العلو ليس نفس الجهات بل ما وجد فيها وفيه قائل **قوله** فانه يدل على تاحر حوال الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها فيه نظر لان خلق ما في الارض ليس المراد منه خلق جميع افراده وهو ظاهر بل المراد اجناسها في ضمن معنى الافراد وهذا لا يستلزم ان يكون حوال الارض بل لعلة قبل حوالها اي بسطها هذا البسط المشاهد فانه يمكن ان خلق الارض وخلق جميع جناس ما فيها ثم دبت هذا الدحو المحسوس فلا يستفاد من الآية الكريمة التي هي في نفسها تقدم حوال الارض على خلق السماء وتسويتها حتى يكون مناسبا لقوله تعالى والارض بعدة لك دحاها واعلم ان صاحب الكشاف قال

استوي اليه كما لهم الرسل اذ قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء ومنه استعير قوله تعالى ثم استوي الى السماء اي قصد اليها بارادة وتوسيطه بعد خلق ما في الارض من غير ان يريد فيها بين ذلك خلق شيء اخر **قوله** العلامة المتنازاة في قوله من غير ان يريد فيها بين ذلك اي في قصاصه القصد الى السماء على ما صرح به فيما بعد ذلك وذكر ذلك تحقيقا لمعنى الاستعارة فان هذا بمنزلة قوله من غير ان يلوي في تحقيق معنى القصد الجما في وجعل ذلك اشارة الى خلقكم ما في الارض ومنه **قوله** الظاهر ان المولى الذي هو مصدر يلوي المذكور في العبارة عبارة عن الغلق بشي الذي يوجب نحو من القصور في العقل وكل هذا لا يلزم في تحقيق معنى الاستعارة عدم القصد الى شيء اخر حتى القصد الى السماء بل مجرد ارادة تعالى لشي يستلزم عدم القصور فحدها مستلزم لتحقيق معنى الاستعارة لان قصده تعالى الى شيء لا يعرضه فتور بالقصد بوجوده من الوجوه الى شيء اخر بل شيئا اخر فانه تعالى لا يستغله شأن من شأن فلا يتفاد ان اراد تعالى لوجوه شيء بان يقاد ان اراد تعالى اخر لا يستفاد من الكلام هذا القول خسارة منه كما لا يخفى ولذا لم يذكره المصنف واعلم انه يمكن ان تكون التسوية المذكورة في قوله رفع سمكها فتواها غير التسوية التي ذكرت في قوله تعالى فتسويت من سبع سموات بان تحمل التسوية الاولى على تسويتها حال كونها واحدة لا سمها وتكون التسوية عن خلق السما جنسا واحدا كما في من العوج والفظور فعلى هذا يكون خلق السما اولا وتكون التسوية الثانية جعلها سبعة من غير فطور وعلى هذا يمكن ان يكون مراد قوله تعالى ثم استوي للترابي في الزمان فتأمل **قوله** لانه جمع اوفي معني الجمع اما الاول فيان يكون جمع سماء واما الثاني فيان يكون للجنس **قوله**

والاينهم يعلم من كلامه اي شيء من الوجهين المذكورين اولى لكن نص
صاحب الكتاب بان الوجه العربي هو كون الضمير منهما مفسرا بما بعده
لخصول التبيين بعد الابهام **قوله** مع انه ان ضم اليها العرش والكرسي
لم يبق خلاف والحق انه لا مخالفة أصلا بين كون السموات سبعة وبين كون
الافلاك تسعة لان ما يؤسجى بالعرش والكرسي عند اهل الشرع يسمى
احكاما لا رصدا فلكين ثمانية وتسعة وما هو مما يأتى **قوله** وأشار
الى البرهان عليه بقوله كنتم امواتا فاحياكم ثم لا يخفى ان المدي في
قبول المراد للتقريب والجمع والحياة والموت ثبت بحجة قوله تعالى كنتم
امواتا فاحياكم ولا حاجة الى قوله تعالى ثم يميتكم **قوله** فان تعاقب الاوقات
والاجتماع الى قوله وما بالذات ياتي ان يزول ويتغير لقائل ان يقول
تعاقب لا تفراق والاجتماع والموت والحياة لا يدل على ان الابدان
قابلة لما مطلقا من غير تعيين حال وزمان مخصوصين حتى يصح الافتراض
والاجتماع على اجزائهما في كل زمان فلعل قبول الحياة مشروطا بشرط
ان يكون في الابدان فلا يحصل في زمان اخر وان اراد بالقبول بالذات
قبولها في الجملة وفي بعض الازمان فلا يفيد المطلوب وهو صحة
الحشر واعلم ان صحة الحشر يتلوه من حيث الدليل النقل الى ارضي العناية
حتى قال الامام الرازي ان الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يجمع
مع انكار الحشر وعلى هذا فهو اي الحشر مستغن عن مثل الدليل الذي ذكره
المفسر نعم ما هو به يزيد الاستبعاد **قوله** ومحلها ابد النسيب
على الظرفية الى اخره فان قيل هذا مخالف بحجبه للتعليل فان التعليل
ممنزلة الظرفية ثم انه اذا سلم ان التعليل كان حرفا كاللام كما صرح
به ابن هشام في المعنى فكيف يكون حرفا قلنا هذا احد الاحتمالات
التي ذكرناها والاحتمال الاخر ان تكون ظرفا والتعليل فيستفاد

من قوة الطام لامن اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذا سا واربعة الوقت
اقتضى ظاهر الحال ان الامة سبب الضرب والعلامة التقفان في
ذكر موافق للرجحان ههنا انهم جوزوا كون اذا سما مجرورا باضافة
الظرف اليه مثل يومه وبعد اذا بخافا الله منها ونحو ذلك او متصوبا بكونه
مفعولا به مثل ان ذكر اذ من ياتنا نكرمده ونحوز وارفعة على الفاعلية
لشدة بعده عن الظرفية التي تلزمه في الغالب فظهر ما نقلناه ان قوله
وتحلبا النصيب ابا الظرفية الى اخره معتبر منطوقا بما نقلناه من الحاجة
من انه قد يبي مفعولا بكونه مفعولا به ويجوز ان يقال ان يقال
مراده ان ابا المعنى المذكور او لا وهو زمان نسبة ماضية تقع فيه اخرى
منصوب بالظرف ابدأ **قوله** فعلى تأويل اذكر الحادث الى اخره هذا الجواب
سواء المقذور وهو ان اذ في مثل هذا الموضع لا يظهر منها معنى الظرفية
وتوضح المطام اذكر اخطاء الحادث اذ انذرت قومه فهو في الحقيقة معناه
واذكر اخطاء الحادث في وقت انذاره قومه فيكون الحادث الى اخره
بدلا من اخطاء ولا يخفى ما فيه فالوجه ان يقال ان اذ في هذه الآية
لمجره الزمان فيكون بدلا من اخطاء كما قال صاحب المعنى في قوله تعالى
واذكرنا الكتاب ثم اذ انتبهت من اهلها ان اذ بدل اشتغال من ثم
اذ يقال مراده ان اذ بالمعنى المذكور او لا وهو زمان نسبة ماضية
تقع فيه اخرى منصوب بالظرف ابدأ وقال العلامة التقفان في الاحسن
ان يجعل هذا الامر عطف على محذوف قبله اي اشكر النعمة في خلق السماء
والارض واذكر اوما على قدر استصا به بقاها وهو ظرف فالحال تمامها
عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة من غير التقاط الى اخرها من
الجل انتفاء اخبارا واقول لا يخفى ان اذ اما ظرف ابدأ على قول او غالبا على
تمام التحقيق فالاولى جملة على الظرف الا اذا صرف عنه صار ظرفا

تعالى بعد اذ جئنا الله منها اذ لا يمكن ان تكون ظروفا ولا باعث على صرفه
عن الظرفية في مثل هذه الآية فالاولى ان يحل على الله معمول قالوا ثم
ان قوله واذا كر على التاويل المذكور وهو ان يكون الحادث مقدر اذ
ولا يخفى انه اذ قد مر اذ كر لم يكن العاملا اذ كر بل الحادث المقدر اذ
جعل العاملا اذ كر فالاولى ان لا يفكر الحادث بل يقال ان اذ مجرد الزمان
قوله ثم رسل الله او كما رسل الله ليس المراد كون كل ملك رسولا الى الناس
ولا كون كل ملك منهم كالرسول باعتبار الاشتراك في الاوصاف بل المراد
ان بعضهم رسل وبعضهم كالرسل فيكون اطلاق الرسل عليهم بالتقليب لكن
في اطلاق الملك على كل واحد منهم خلا **قوله** منسفة الى قسمين الى اخره
ظاهرا المطام يدل على ان هذا الانتساب من كلام الحكماء لكن المذكور في
كلامهم ان المجرى الى عين النفوس البشرية اما العقول العشرة
واما النفوس الفلكية التي تحرك الافلاك واما احوالهم ان قسم منهم
يدبرون الامر من السماء الى الارض وقسم المدبرين امرهم سماوية
وقسم ارضية فغير مذكور في كلامهم **قوله** لعموم اللفظ وعدم المحصر
يمكن ان يقال ان ههنا محصيا وهو قوله تعالى خليفته فانه يشعر
بان الخطاب لمن كانت الخليفة خليفة منهم والذين كانوا كذلك ملائكة
الارض ولذا قال صاحب الكشاف والمعنى خليفة منكم لانهم كانوا سكان
الارض خلفهم ههنا آدم وذريته **قوله** بل تصور المختلف عليه عن
قبول بعض الى اخره فان قيل لم يجعل الله تعالى في المختلف قابلا للفيض
حتى لا يحتاج الى الخليفة فان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات قلنا
يمكن ان يقال ان عدم جعل المذكور لا ينافي سرعة القدرة باظهار ان
الله تعالى قادر على خلق النوعين المذكورين فوع لا يكون قابلا للفيض
بغير وسط ونوع يكون قابلا بوسطه الاول يستفيض بواسطة الثاني

ويكن

ويمكن ان يقال ان بعض الخلق قاصرون ذاتهم عن قبول الفيض بغير وسط
بحيث لا يمكن القبول وعلى هذا لا يكون تحت القدرة لامنا شاملة للممكنات
لا للمتناهات على ما قرر في موصفه **قوله** ومن كلمه منهم اعلا رتبة من كان
ملاو سطا الى اخره يلزم من هذا ان يكون موسى افضل من ابراهيم عليهما السلام
والجواب ان عدم تكملة الله تعالى مع ابراهيم غير معلوم قال القاضي عياض
في كتاب الشفا واما ما ورد من هذه القصة من مناجاة الله تعالى
وكلامه معه اي مع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فاوحى الي عبد مملوك
الي فاقسمت فيه الاحاديث فاكثر المفسرين على ان الله تعالى وحي الي
جبريل وجبريل الي محمد الاستدلال منهم بقوله تعالى في محمد
ومن اخضع من انبيائه جاز غير محتسب عقلا ولا ورا في شرع ما ينبغي
فان محبة ذلك خبر اعتمد عليه اقوال فافهم من كلام المصنف انه تعالى كلم
النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة مبني على انه ذهب ذلك البعض نعم انه
يلزم من كلام المصنف اما فضيلة موسى على ابراهيم او تكليم الله تعالى مع
ابراهيم ولزم ايضا تكملة مع نبينا عليهم السلام اجمعين **قوله** او خليفة
من سكن الارض الى اخره عطف على قوله والمراد اذ لا نه خليفة الله **قوله**
او من خلفكم الى اخره يعني المراد بالخليفة ادم وذريته باعتبار موصوفهم
اللفظ جمع المعنى كذا قال العلامة المغتاز اني الظاهر ان الخلق
في قوله خلفا خلفكم بفتح الخاء الجمية والقاف لانه مفرد في معنى الجمع قال
صاحب الصحاح الخليفة الخاليف يقال من خليفة الله ومن خلف الله ايضا
قوله الى غير ذلك متعلق بمقدرو المعنى ابدان الفوائد التي ذكرناها الى
غيرها ذكر فاما الفوائد مثل انهم الملائكة باسرا وخلق الله والرد
عليهم في الجزة على السؤال والطعن بحسب الظاهر في الخليفة وان على جمهور
السكون حتى تظهر حكمة الخلق لعل لان من العلل وان افعاله تعالى

تشمل بحكم ومصالح لا تخفى له اقال الخضر لوسى عليهما السلام فان اتبعني
 فلا تنالني عن شي حتى احث لك منه ذكرا فان قوله تعالى في جوابهم
 اني اعلم ما لا تعلمون من غير بيان الحكمة في خلق الخليفة نوع من الغتاب
 الدال على ما ذكرنا **قوله** ولا طعن في بني ادم على وجه الغيبة الى اخره فيه
 نظر اذ الطعن على وجه الغيبة اذا كان الغتاب مجاهرا بفسقه لا ينافي
 العصمة ويمكن ان يقال هو وان كان كذلك لكن ترك الطعن اولى به
 وتعلو رتبتهم والجواب ان غيبة المجاهر بالفسق بعد ما وقع عنه جاز
 لا قبل ان يفعل ووجه دلالة قوله تعالى بل عباد مكرمون الى اخره على
 ما ادعاه من عدم الطعن ان الطعن على وجه الغيبة حرام ينافي قوله
 وهم باعوه يعلمون **قوله** او استنباط عما ركز في عقولهم الى اخره يعني
 بذلك انه ركز في عقولهم انهم معصومون مطلقا واما غيرهم فقد يكون
 معصوما وقد لا يكون **قوله** ونظروا اليها ففرده الى قوله وقالوا
 الى اخره الاولى ان يقال لم ينظروا الى الفائدة الحاصلة من اجتماعها
 وكونها اى الاولتين مطيعتين للثالثة فانهم نظروا الى المجموع كركن
 غفلوا عن فائدتها من حيث انها مجموعة وقاسوا حال اجتماعها على
 حال انفادها واعلم انه يكفي في قول الملائكة وهو يجعل فيها من
 يفسد فيها ويسفك الدماء الى اخره ما هو والتعجب والاستحسان
 والاستكشاف والاستحسان والاحاجة الى نسبة العفلة عن فضيلة القوتين المذكورتين
 اليهم وعدم علمهم بان التركيب يعيد ما يقصر عنه الاحاد مع ان هذا
 يعلمه اكثر الناس ويكفي النظر الصائب وبالجملة نسبة العفلة والجملة
 الى جميع الملائكة من غير تباعث خطأ والله العاصم **قوله تعالى قال**
 اني اعلم ما لا تعلمون قال في الكشف فان قلت هلا يتبين لهم تلك
 المصالح قلت كفى العباد ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة

وحكمة

وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن قال العلامة الفتاوى ان اراد
 ان من شأنهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين لما فيه من القوة العقلية
 فلا ينكاف في ترك التعجب وهو ظاهر وان اراد انهم كانوا لا يعلمون
 ذلك فلا ينكاف في تعلمهم ولا العبارة دالة عليه اقرب الظاهر ان الملائكة
 كانوا يعلمون ذلك الحكم الاجمالي في الوقت المذكور ولو من قوله تعالى
 اني اعلم ما لا تعلمون فان فيه اشارة الى ما ذكر وكان في عدم التبين
 نوع عتاب عليهم لما اهتم ظاهرا وسؤالا فيهم اشارة الى ان ليس لهم مثل
 هذا السؤال بل عليهم الطاعة لمقتضى الامر وعدم السؤال عن حكمه الاضا
 حتى يبين الله تعالى لهم ما شاء كما قال الخضر لوسى ان اتبعني فلا تنالني
 عن شي حتى احث لك منه ذكرا **قوله** اما خلق علم ضروري فيه او
 القاء في روعه الاولى اخذ في الثاني بحسب الظاهر لان الالتقاء في
 الروع اى القلب اما خلق علم ضروري فيه او خلق علم غير ضروري مستند
 الى ضروري والمراد ما يقابل الاول ويمكن ان يقال ان المراد من الاول
 ما يكون بطريق التكلم بان يقول الله تعالى له اما بوسط او بغير وسط
 والمراد من الثاني ما لا يكون كذلك بل بحجزة الالتقاء في القلب ويمكن
 ان يقال مراده انه تعالى في الهمة ان يصنع الالفاظ المعاني ويثبت
 داعية له عليه كما قال النيسابوري التعليم اما بان خلق الله تعالى له
 علما ضروريا بتلك الالفاظ والهمة ويثبت داعية على الوضع لكن في ارادة
 هذا المعنى من عبارة المصنف تكلف **قوله** والتعليم فعل يترتب عليه
 العلم غالبا الى اخره الظاهر ان التعليم تحصيل العلم للغير واما قولك علمه
 فلم يعلم فتوسع العلم من اني فعلت ما يوجب التعليم فلم يحصل العلم
قوله اخيا قال في الصحاح قبل للناس اخيا في اي متصرفون **قوله**
 والاسم باعتبار الاستشاق ما يكون علامة للشي الى اخره هذا يدل

على ان الاسم اصله الوسم كما يؤخذ هب الكوفيين لكن الراجح كما هو مذاهب
 البصريين وهو ان اصله السمع ويمكن ان يقال ان قوله ما يكون علامة
 للشيء باعتبار رخصه للكوفيين وقوله ودليل عليه باعتبار رخصه
 البصريين لان الاسم معتبر فيه معنى العلو والدليل له علوه على المدفول
 قاله النيسابوري اشتقاق الاسم من اسم السمة او من السموفان كان
 من السمة فالاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على
 ماهياتها وعلامة عليها وان كان السموفدليله الذي كالمرفع على
 ذلك الشيء واستعماله عرفا له اي العرف العام لانه في مقابلته الاصطلاح
 الذي هو العرف الخاص سواء كان مركبا او مفردا مخبرا او خبرا او رابطا
 بينهما يجب ان يضاهي اليه او غير ذلك فان اللفظ قد لا يكون مخبرا ولا
 خبرا ولا رابطا كزيد في ضرب زيد امثلا والظاهر ان مراده صلاحية
 كونه مخبرا عنه او خبرا او رابطا وحيد يتحقق الحصر اذ كل لفظ هو لابد
 ان يقع لواحد من هذه الامور يعني ان يقال ان كل لفظ يجب ان يكون محكما
 عليه فان الفعل والخرف يجمع لفظهما ان يجعل محكما عليه كمن حرف جر
 فتأمل **قوله** والمراد بالاية اما الاول او الثاني يعني لا وجه لارادة
 المعنى الثالث وهو الاسم المقابل للفعل فان المعنى الثالث امر جدي
 حدث بعد نزول القران بسنين كثيرة لانه اصطلاح الخاء فلا ينبغي
 ان يحمل اللفظ القراني عليه **قوله** لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة
 يتوقف على العلم بالمعاني الاولى ان يقال لان الاسم بالمعنى الثاني
 اخص منه بالمعنى الاول فان كل لفظ موضوع لمعنى علامة له يرصده الي
 الذهن **قوله** والهيمة معرفة ذوات الاشياء في لزومها من الاية نظر
 فان المفهوم من الاسم على ما ذكرنا اما الالفاظ والصفات والافعال
 واما اللفظ الموضوع لمعنى وهذان لا يستلزمان معرفة ذوات الاشياء

الان يقال المراد العلم والمعرفة بوجه فتأمل **قوله** مسميا ان اريد بالالفاظ
 وجه لفظ مسميا ههنا انه ان اريد بالاسماء الالفاظ ويكون المراد
 عرضها لزوم قوله ان يدنو في باسماء ههنا ان كنتم صادقين افاد الشيخ
 الطاهر صاحب الفتوحات في الفصل الخامس والاربعين في جواب الامام
 الحكيم الترمذي انه تعالى علم آدم الاسماء كلها يعني الاسماء الالهية
 التي توجهت على ايجاد الملائكة والملائكة لا تعرفها ثم اقام المسميين
 بهذه الاسماء في صور التجليات الالهية التي هي للاسماء كالمواد النورية
 للارواح فقال الملائكة انبثوني باسماء هولاء يعني الصور التي تجلي فيها
 الحق ان كنتم صادقين في قولكم نسمع نحمدك وهل سمعتم في هذه الاسماء
 التي يقتضها هذه التجليات التي تجلي فيها الهادي ان كنتم صادقين في
 قولكم ونقدس ذواتنا في الجمل قهلا قد سمع ذواتكم من جهلكم بهذه
 التجليات وما لها من الاسماء التي ينبغي ان تسبح في بها **قوله** فان
 التصرف والتدبير واقامة المعدلة قبل تحقيق المعرفة الى اخره فيه نظر
 لانه اذا كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموقوف
 بازاء المعاني التصرف والتدبير قبل تحقيق المعرفة والوقوف على مراتب
 الاستعدادات وقد الحقوق حتى يلزم الى اخره اذ لا يلزم من عدم
 معرفة الاسماء عدم معرفة مراتب استعدادات تلك الاشياء وقد رخص
 ان يجوز ان يعرف الشيء بالحس ويعرف مراتب استعداداته ولا يعرف اللفظ
 الموضوع بازائه **قوله** او بالعقل ليكون تكليفا بالحس الى التكليف بالحس
 على ما ذكره كتب الكلام ان يتلوه الشخص بما يتبع صدوره عنه وليس ما نحن
 فيه كذلك اذ عدم علم الملائكة بالاسماء وقت سوال آدم عليه السلام
 لا يوجب ان يكون علمهم بها ممسعا اذ يجوز علمهم بها بعد السؤال فربما
 قال المتكلمون ما لا يطاق على مراتب ادفاها ان يتبع الفعل لعلم الله

عدم وقوعه وتعلق ارادته وخباره باعداده فان مثله لا يتعلق به
 القدرة الحادثة واقصاها ان يمنع لمفهومة كبح الصديق والتكليف
 به لم يقع وجواز التكليف يختلف به والمربية الواسطة ان لا يتعلق به
 القدرة الحادثة عادة كالحاق الاجسام وحمل الجبال والطيران الى السما
 والظواهر ان قوله تعالى ايتنوني لوجلي التكليف لم يكن تكليف بالحال
 على الوجه الثلاثة المذكورة قلنا بل هو من القسم الاول اذ يفهم من القرآن
 ان علمه تعالى متعلق بغير ايتانهم والجواب ان نقول مراده ان الاخبار
 عن الاسماء في حال الجمل بها محال فلو تكلف به لزم والتكليف بالحال
قوله والابناء اخبار فيه اعلام يرد عليه ان كل اخبار فيه اعلام
 اذ لو لم يكن فيه اعلام بوجه من الوجوه لكان ساقطاً من الكلام لا يلتفت
 اليه والجواب ان المراد من الاعلام اعلام نفس مفهوم الخبر فالنبا
 يقال الخبر لا بعلمه المخاطب ويحصل العلم به بالاخبار لكن ما قاله الرب
 من ان النبا خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم وغلبة ظن لا يلام هذا الا
 ان يراد بالعلم ما يقع غلبة الظن **قوله** وما واد ان لم يصرحوا به لكان لازم
 مقالهم فيه ان هذا الاعتراض قد سبق ان ليس غرضهم الاعتراض لانهم
 معصومون لا يقال لكل المراد انه لا يليق بما ذكره بالحكم بحسب الظاهر
 لا فانقول عدم لياقته بالحكم بحسب الظاهر امر محقق لكن قوله تعالى
 ان كنتم صادقين فيبدا انه ليس كذلك ثم انه اوراه انه لا يظهر وجه
 تخليق الانبياء على صدين الوجهين فان كونهم اصحاب الخلافة بحسب
 عصمتهم وكون خلق الانسان واستخلافه وصفته ما ذكر لا يتعلق
 بالحكم لا بوجوب الانبياء عن الاسماء واجاب العلامة القنطاري عن
 هذا بان معناه ان كنتم صادقين فيما فترتم من خلقهم من المنافع والاسباب
 الصالحة للاستخلاف فقد ادعيت العلم بكن من خفيات الامور فابتدئوا

باسماء هذه الاشياء فانها ليست بذلك الخفاء اقول ان حكم الملائكة
 تخلوا الانسان عن المنافع والاسباب الصالحة من الاستخلاف ليستلزم
 الاعتراض والظن في بني آدم على ليس فيهم وهو لا يليق بحالهم لانهم معصومون
 كما قلنا ولا نسلم ان يقال ان كلامهم يتضمن كونهم اعلم من هذه الخليقة
 لان حال ذوي العلم والعمل والثاني تابع الاول وليس هذا بطعن فيهم
 ولا مستلزم للاعتراض بل كان سبب تعجبهم وسؤالهم عن سبب جعل
 ادم خليفة حتى يحصل لهم الطمأنينة ونكشف لهم حكمه خلق الخليقة
 فلما كان هذا دعواهم قبل ايتنوني باسماء هؤلاء المسميات ان كنتم صادقين
 في انكم اعلم فان ادعوا لم بهذه الاسماء فيكون ههنا شيء اخر مقدريد
 عليه سياق الكلام **قوله** واشعار بان سؤالهم كان مجرد استفسار
 لا يعلم بمجرد ما ذكره وانما يعرف ذلك من عصمتهم ويمكن ان يقال كلامه
 الملح المستفاد من قوله لهم سخا فكيف شعروا بان ليس غرضهم الظن لان
 من كان هذا شأنه يستحيل الظن **قوله** وانه قد بان لهم الى
 قوله ومراعاة الادب الى اخره لا يظهر وجهه فان تقويص العلم كله
 اليه تعالى شان الملائكة واما وانه تعالى منزله عن الفهم مطلقا
 قال الميسر توري هذا اعتراض بالجزء والتسليم فكانهم قالوا انك
 علمنا انهم مفسدون قلنا لك ان جعل فيهم من نفس فيها واما
 هذه الاسماء فانك ما علمنا فكيف تعلمها هذا كلامه واقصر عليه
 ولم يذكر ما ذكره المصنف وليس في الكشاف ما ذكره ايضا ويمكن
 ان يقال ظهر ما خفي لهم من حكمه خلقه من قوله تعالى ايتنوني باسماء
 هؤلاء بان يقال لما امراسا ياتهم في مقام المعاشاة بالانبياء عن الاسماء
 فهو ان ترجع آدم بالخلافة لاجل العلم بالاسماء وبعبارة اخرى يقال
 ان حكمه خلق ادم فهم من قوله تعالى ايتنوني باسماء هؤلاء ان كنتم

صادقين يعني ان كنتم صادقين في استحقاق الخلافة انتم وفي بالاسماء
فيهم من ان استحقاق الخلافة مستلزم للعلم بالاسماء فيكون ادوم
الذي يكون خليفة عالما بها فيكون العلم بهما من جملة خلقه والله اعلم
واما وجه اشعار سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا بما ذكر في هذا المقام
فلان فيه شكرا وتوبة فعليه اشعار بنعمة هي حصول العلم بشي كان
معتقلا عليهم وكان سبب جراتهم في السؤال **قوله** سبحان من علمه الغيا
ودليل علميته انه جاء غير مضاف ولا منقوصا فاد الرضى ولا يمنع من
ان يقال حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به والبقى المضاف على حاله
مراعاة لا غلب حواله اعني التجرد عن التنوين **قوله** اذا تابع يتبع فيه
الي اخره لك ان تقول الملا يبر لما تبين ان يقال انه يجوز في المتبوع
ما لا يجوز في التابع فان الباء في المثال المذكورة اخلية المتبوع الذي
هو المتبوع ولا يجوز دخوله على انت والجواب ان المراد انه يجوز جعل
انت مجرورا محلا اذا كان تابعا ولا يجوز اذا لم يكن مخرفا الجرادت
كذلك وفيه ما فيه **قوله** ولذلك جازي يا هذا الرجل ولم يجزيا الرجل
اي لاجل انه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع جاز ما ذكر وفيه نظر
اذ المثال المذكور عكس ما ذكرنا فانه يجوز في المتبوع وهو هذا انقائه
لحرف النداء ولم يجز تلك المقارنة في التابع وهو الرجل والجواب
ان مرادة انه يجوز في تابع المناد في تخليته ملا من التعريف ولا يجوز
في المنادي والادوي التمثيل بخبر يا رجل العاقل فاما **قوله** بكسر
الهاء فيها اي في صورة قلب الهمزة وصورة حذفها **قوله** فانه تعالى
لما علم ما خفي عليهم من امور السموات والارض في احواله يظهر لرو ما ذكر
من الآية بضم مقدمة اخري هي ان الملائكة لا يعلمون ما خفي عن امور
السموات والارض ولكن هذا امر ظاهر من قواعد الشرع ثم ان بحلة

تعالى عما ظهروا من احوالهم الظاهرة والباطنة لا يحتاج اليه فيما ذكر بل
علمه ما خفي من امور السموات والارض كاف والاولي ان يقال ان قوله
تعالى افر لكم دال على ان المراد من قوله اني اعلم ما لا تعلمون بل على ان التفصيل
تقدم سابقا فكانه قيل اولا اني اعلم ما لا تعلمون من مغيبات السموات
والارض وما تبدون وما تكتمون وقاعدة تأكيد الاعلمية لانه تعالى
يعلم ما لا يعلمون ويعلم ما يعلمون **قوله** وهو ان يتوقفوا مترصدين
الي اخره اي الاولين ليعلم ان يتوقفوا مترصدين ولا يتجروا على السؤال
بطريق ظاهره الاعتراض والطنين في بني آدم **قوله** وما تكتمون
استبطنهم انهم احقا بالخلافة وهذا يستلزم الاعتراض فان قلت
من اين يعلم استبطنهم انهم احقا بالخلافه قلت من قوله ان جعل
فيها من يقصد الي اخره **قوله** وفضلته على العباد فانه تعالى لما
جعل آدم خليفة في الارض ورحمهم على الملائكة في امر الخلافة وانما
الي استحقاقه الخلافة للعلم باشياء لم تعلمها الملائكة مع كثرة عبادة
الملائكة علم اشرف العلم على العباد **قوله** والعالم يصح اطلاق العلم
عليه لاختصاصه عن تحريف فيه فانه في شرح المواقف اطلاق الاما
الماخوذة من الصفات والافعال على الله فيه خلاف فذهب الكرامية
والمعتزلة الي انه اذا دل العقل على انصافه بصفة وجودية او
سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على انصافه تعالى بها وقال
القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت قد جاز اطلاقه عليه بلا توقف
اذا لم يكن اطلاقه نوعا لا يلبس بكبريائه وذهب الشيخ ومنابعوه
الي انه لا بد من التوقيف وهو المختار لكن كلام الامام الغزالي صريح

في انه لا بد من التوفيق في التسمية لافي الوصف **قوله** خصوص وعرف
فالاول اذا كان الاسماء بمعنى الالفاظ والثاني اذا كان بمعنى العلم
قوله وان علوم الملائكة وكما لانهم تقبل الزيادة لانهم علموا الاسماء
بعد ان لم يعلموا **قوله** والحكمة متفوا ذلك في الطبقة الاعلى منهم
يعني ان الحكماء المجرى بالذات ملائكة وقال بعضهم مجرد بالذات
والفعل وبعضهم مجرد بالذات دون الفعل وما هو مجرد بالذات والفعل
اعلى من المجرى بالذات دون الفعل وقالوا ما هو اعلى من القسمين
ليس له كما لا ينتظر بل كل ما يمكن حصوله فهو بالفعل حاصل **قوله**
وان ادم افضل من مولاد الملائكة انا قال من هؤلاء الملائكة ولم يقل
وان ادم افضل من جميع الملائكة مع انه قال قبل ذلك في قوله تعالى
واذا قال ربك للملائكة ان المقول لضع الملائكة كلهم لعموم اللفظ
وسيجي الكلام في ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم او طائفة منهم
وما سبق صريح في انهم الملائكة جميعهم حكم ظاهري لا مقطوع به فلذا
قال ان ادم افضل من الملائكة المعلنين فان كان المعلنين كلهم كان ادم
افضل من جميعهم وان كانوا بعضهم كان ادم افضل من ذلك البعض ظاهرا
كان فضلهم على كلهم محتملا لا مجزوما **قوله** لقوله تعالى قل
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان العلم اذا علم بشي
كان غير العلم غير علمه فهو افضل من غير العلم وذلك ان تعلم
اراد انه يكون ان يكون ادم افضل من الملائكة من جهة مخصوصة
بشي العلم بالاسماء فهو مسلم ولكن هذا خلاف ظاهر كلامه وان اراد انه
يلزم ان يكون افضل مطلقا فهو ممنوع والجواب ان المراد بالاول
وسيجي تفصيله به **قوله** وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها لانه
تعالى يعلم حكمه خلق ادم وما فيها من الخواص والحكم قبل خلقه لقوله

اني

اني اعلم ما لا تعلمون فان معناه اني خلقته مصاح عليها ولا يعلمون **قوله**
وادا لحقها في اخره يدل على ان حواء ادم تسجد له الملائكة وفيه حفاة
لان الظاهر ان عليهم ان يسجدوا واصدر منهم في حقه واما اعتبار رخص
السجود فلا بد ان يكون فيه حكمة اخري ويمكن ان يقال الامر بالسجود
عقاب عليهم وازالة ما خطر في نفوسهم من كونهم افضل منه فامروا بالسجود
الذي هو غاية التذلل لجهرا لغاية جراتهم في السؤال وغاية طعنهم على
ادم **قوله** والحافظ عطف الطرف على الطرف السابق ان تنسبه بعضهم
كما ذكره الاعمدة بما يقدر عاملا في اخره اي مع ما يقدر رخصا عوا **قوله**
والمأوربه اما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة فيه ان السجود اذا
كان بالمعنى الشرعي كان المعنى صفة الجهة على قصد العبادة لادم فيكون
ادم مسجودا بالحقيقة والجواب ان المقدرا مسجودا لله لادم فتكون
اللام الثانية للصلة اي مستقبلا لادم كما قال المصنف في قول احسان
اول التائيت كما في قوله تعالى قم الصلاة لدنك الشمس اي وقت دلو كما
فيكون معنى الآية اسجدوا لله تعالى وقت خلق ادم **قوله** او وصلة
الي ظهور ما يتاينوا فيه من الدرجات معناه بحسب الظاهر وصلة الى تفاوت
درجات الملائكة فيما بينهم وهذا لا يظهر من الآية التي ذكرت الان
يقال المراد من تفاوت درجاتهم انتقالهم من درجة ادنى الى درجة اعلى
قوله كسجدوا اخوة يوسف الظاهر ان سجود اخوة يوسف ليس مجرد تعظيم
وتحية بل مع وضع الجهة كما دل عليه قوله تعالى وخروا له سجدا
قوله او التذلل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشرهم الي
اخوه الصغار واجمع الي ادم وبينه المغمور من ذكر ادم عليه السلام فان
بعض الملائكة ملك الاقطار وبعضهم ملك الارواق وغير ذلك **قوله**
استكبارا من ان يتخذ وصلة الي حزه هذه المعاني الثلاثة التي ذكرت

للجنة وهي وضع الجنة والتواضع لاد روحية والتذلل والافتقار
بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم **قوله** وان من الملائكة من ليس
بمعصوم وعطف على قوله علي ان اذ ما فضل من الملائكة وهذا تقدير كونه
من الملائكة **قوله** فلذلك صح على هذا التقدير الى اخره اي لاجل ان ليس
من الجن عز عن عليه ما ذكره اليه الاشارة بقوله تعالى كان من الجن فيه
اشارة الى ان كونه من الجن سبب ما ذكر **قوله** مغفورا لدخان مخدور
عنه بسبب ما يصحبه من فط الحارة والاحراق واذا صار من مذبذبة
مضفا الى اخره يدل على انها اذا اصابته مضفا من الدخان صارت
نورا وهذا يدل على ان فط الحارة تابع لوجود الدخان ويرد عليه ان
الواقع انه كلما ازيد دخان النار قل حرها واذا اضيفت من الدخان
كان اشد تحمينا واحراقا والقياس ايضا يقتضيه فان الدخان فيه
جوهر هوائي والهواضعيف الحر فالس فيه دخان كان شديد الحر
ان ظاهر الحديث المذكور يقتضي ان الجن مخلوق من غير النور بقربة للقبول
مع الملائكة فتامل **قوله** ولا معهود غير صابرة ان العهد يجب ان
يكون بين المستطير والمخاطب وليس من المعهود ان الجنة المعهودة بية
زمان آدم حين الخطاب وارا الثواب لان يقال ان المعهود من الجنة
في عرف اهل الشرايع والانبيا مطلقا اذ اثار الثواب والجواب ان المراد
ان الجنة معهودة بالنسبة اليها ولا يلزم ان يكون قولنا فعلنا هذه
العبادة حتى يلزم ان تكون الجنة معهودة بالنسبة اليها بل يمكن
ان تكون بعبارة اخرى لكن عبر عما ذكرناه هذه العبارة في القرآن **قوله**
فيه نبالغات لا يظهر ما ذكره الا نبالغات التي عن قرب الشجرة وجعله
سببا لكونها ظالمين والوجه الثالث التبرج بنسبة الظلم اليها
والاولي ان يقال ما جعله سببا لكونها ظالمين بحمل شيئين كما ذكر

ظننا

ظننا نبالغاتان والمبالغة الاخرى ما تقدم **قوله** تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة قال العلامة النقا زاني فيه تغليب لانه امر الغالب
وهو الزوج بصيغة اسكن انتهى كلامه وهذا يدل على ان صيغة
واحدة مستعملة في كلام واحد في المعنى الحقيقي والمجازي وفيه نظر
لانه لا بد ان يكون مستعملا في المعنى الحقيقي لاستئناس ضمير المخاطب
فيه الذي هو المذكور بان والحق ان ههنا فعلا مقدر وهو ليسكن
والتقدير وليسكن زوجك الجنة ويحيى فان قيل فعلى هذا فائدة
لفظ انت قلت لاهتمام بسكون آدم بانه الاصل كما فهم من اختصام
الخطاب به على ما ذكره المصنف **قوله** ولانها عن الجنة بمعنى انها
على فان قيل الاذهاب عن الجنة هو الاخراج فما وجه عطية قوله
فاخرجهما على قوله فارلما قلت المراد من الاخراج من التلذذ والسمع
وهو الاخراج من الجنة وان كان لازما له واعلم ان الفا في قوله
فاخرجهما فا السببية كما ان الفا في فارلما كذا فان الاخراج
من التلذذ والسمع سبب عن الاخراج عن الجنة كما ان ازالا سبب عن
نهي الله عن قرب الشجرة ويمكن ان يكون قوله تعالى فارلما عطفا على قوله
قلنا **قوله** او من السماء اي يكون المراد الهبوط من السماء حتى يشهد ابليس
لانه اخرج عن الجنة قبل ذلك بسبب عدم السجود **قوله** يعني بعصمك على
بعض بتفليله اي يظلم بعصمك على بعض بسبب تفليل الشيطان ولو لم
يذكر هذه الجملة لكان مقهورا للكلام ظاهر الصحة فان العداوة شاملة
لجميع منها ولا بليس فان ابليس عدو آدم لكونه سبب بعد ابليس عن الرحمة
والخروج عن الجنة وادم عدو ابليس لانه اخرج ادم يوسفه عن الجنة
واهبطا في الدنيا لكونه ذكرها حتى يكون المراد التقادي بين الذرية
لما سيجي من قوله فمن تبع هذا اي اي حيث ضمهم الى المؤمنين والطوفين

ويبين ما لكل من الفريقين من الجواز ذكر العلامة المتعارفين ويرد
على هذا الوجه ان تعادي الذرية ليس في حال هبوط فكيف يكون
حالة السنة الا ان يتكلم في حال الحكم بتعاديهم في علم الله حال وجود
ثم لا يخفى انه اذا كان المراد تعادي ذرية ادم كما فهم من كلام المصنف لا يلزم
جعل صير اهبطوا اسملا لا بليس اذ الملايم ان يكون الخطابون هم الخطابين
في اهبطوا امر الظاهر ان الخطاب في اهبطوا الما ولا بليس وكذا المراد
في العداوة العداوة بينهم والخطاب في قوله تعالى لكم لهم واما
الخطاب في قوله فاما يا ايها الذين آمنوا ان يكون خطابا لهم كان
هذا باعنا على ان يكون في ايديكم مضاف مقدر واما يا ايها
ذريكم ولا باعنا على جعل بعضكم عبادة عنه **قوله** موضع استقرار
استقرار يعني اما ان يكون المستقر اسم المكان او المصدر **قوله**
يريد به وقت الموت والقيامة والقبائل ان يقول اما ان يراد بقوله
تعالى لكم كل واحد من ادم وذريته او مجموعهم وعلى التقديرين لا يصح
حمل الجنب على القيمة اذ ليس لكل واحد استقرار ولا تمتع الي نور
القيمة ولا المجموع والجواب ان المراد من قوله ولكم جنسكم فيصدق
ان الجنس يعني ادم مستقرا في الارض وتمتعوا الى الموت وكذا القيامة
واذا جعل الخطاب في قوله تعالى اهبطوا الما ولا بليس يكون الجنب
بالنسبة اليها الموت وبالنسبة اليه القيمة **قوله** التأثير المدرك
باجدي الحاسنين السمع والبصر كالطام والجراحة ويرد عليه انها ليس
نفس التأثير وان كانا نفس التأثير لم يكونا مدركين بالحواس الظاهرة
بل المدرك بحس البصر والكيفية المبصرة في المخرج بسبب الجراح ولذلك
يحمس السمع وهو اللفظ ونما ليسا قاتلين وانما هو الحاصلان به وذرية
بعض النسخ بالطام وحيدان وان الطام هو التأثير ليس مدركا بآفة

الحاسنين

الحاسنين ويمكن ان يقال على تقدير النسخة الاولى ان المراد التأثير
المدرك اثره والمراد من الطام والجراحة المعنى المصدري وهو التأثير
وعلى تقدير الثانية يكون المراد من قوله التأثير المدرك باجدي
الحاسنين التأثير المدرك بسبب احدهما لا بمعنى انهما يدركان **قوله**
وهو الاعتراف بالذنب في امره الاعتراف بالذنب ليس جزءا من التوبة
مطلقا وانما اعتبره الفقهاء في التوبة التي توجب عود الولايات
وقبول الشهادة وان اذ كانت توبة من الذنب القولي وتحمل ان يقال
مرادة من الاعتراف العلم والمصدق القلب بصدور الذنب عنه فكل
عاما لكل توبة وحاصل كلام الغزالي في الاحياء ان التوبة عبارة عن
معنى ينظم ويلتزم من امور ثلاثة مترتبة علم وحال وفعل فالعلم
اول والحال ثانی والفعل ثالث فاما العلم فهو معرفة ضرر الذنب
وكونه محابا بين العدو وبين كل محبوب فاذا حصلت تلك المعرفة
يتالم القلب بسبب حوائ المحبوب فيسمى قالة بسبب هذا الفعل القوي
للحبيب نعتا واذا غلب هذا الالم على القلب واستولى نعت هذا
الالم على القلب حالة تسمى ارادة وقصد الى فعله تعلق بالحابس
والماضي والاستقبال اما تعلقه بالحال فالتذكير للذنب الذي كان
ملا بسالة واما تعلقه بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب
المفوت المحبوب الي اخر العمر واما الماضي فتدلى في مافات بالجبر والقضا
ان كان قابلا للجبر فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال
والاستقبال والتدلى في الماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول
يطاق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما تطلق التوبة على معنى الندم
وحده فان قلت كلامه يدل على حصول القصد في فعله تعلق
بالماضي والحال والمستقبل ولا بد ان يكون الفعل غير القصد ظاهر

قلنا الظاهر ان مقصوده من قوله وقصده الي فعل الي اخره انه لابد
من قصد الي فعل يجمع الانوار الثلاثة وهو التركيب في الحال والعزم
على التركيب في الاستقبال وتلا في الماضي **قوله** باحد هذين الامرين
الاول البلية والتعادي وعدم الخلود الثاني التكليف وكل منهما بائن
على عدم مخالفة حكم الله اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لما كان
القبول الى دار بلية وجب عدم المخالفة لئلا يبطل الله مخالف حكمه
بالبراء بل نقول احد الامرين الالهياط على الوجه الاول والثاني
الالهياط على الوجه الثاني والاول يقال يجوز الالهياط من الجنة
كاف **قوله** وهو كما ترى اي ليس جيدا اذ لو كان المراد ذلك لكان الانب
ذكر قوله تعالى ولكم في الارض لاية بعد ذكر القيوطاتنا **قوله**
ولذلك لا يستدعي الي اخره اي لان لفظ جميعا تأكيد في المعنى لا يستد
الهابط جميعا اجتماعهم على القيوط في زمان واحد لان الحال بيان
كيفية الفاعل او المفعول وقت صدور الفعل فمعنى الكلام اهبطوا
حالك كونكم مجتمعين فلو لم يكن اجتماعهم في زمان لما صح جملة حال اولئك
ان تقول اذ لم يوجد معنى الحالية كيف يصح ان يجعل حال اللفظ والحال
ان المعنى هو مقتضى الاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يصح
بالنصب على الحال فان قلت انه يفهم من قوله ان اجمعون في قوله
تعالى فيجتمع الملايكة كلهم اجمعون لا يفيد الاجتماع في زمان واحد
لكن قال صاحب الكشاف في تفسير سورة ص ان كلاله خاطبة
واجمعون للاجتماع قال العلامة التفتازاني فان ذلك بحسب اصل
الوضع ودلالة الاستقلى للاجتماع على كماله وهو الاجتماع في زمان
واحد لا مجرد الاجتماع في الحكم فيجعل عليه اذ اعلم تأكيد الشؤك الاطاحة
من لفظ آخر كما في هذا الموضع خلاف مثل كما في القوم اجمعون **قوله**

ولذلك

ولذلك حسن تأكيد الفعل بالثبوت اي لاجل التأكيد المذكور حسن
الي اخره لما تقر في النسخ من انه أكد الفعل في الصورة المذكورة لئلا يكثر
منزلة الغير المقصود الذي هو الحرف على المقصود بالذات الذي هو الفعل
قوله لانه محتمل الي اخره اي ان موضوعه في الاصل للاستعمال في المحفل
والهدي وان لم يكن كذلك لانه مجزوم الوقوع لكن مشكون الوقوع من
حيث العقل اي العقل لم يستقل في العلم بوقوعه بل لابد ان يستمع
البي صلى الله عليه وسلم فاستعان ان في الآية مجازا **قوله** امرعا تائيه
به العقل يعني ان ما نقل عن الشارع يعرض على العقل فان شهد به العقل
قبل وكذا ان توقف فيه ولم يكن له سبيل الي اثباته ولا الي نفيه واما
اذ شهد العقل الصريح بخلافه فيجب ان ياول ما نقل عنه كما ياول ما دل
على التحسين والتكثير او يقال المراد من شهادة العقل شهادة تصديق
البي صلى الله عليه وسلم عليه ولم يتحقق صدقه في جميع ما قال فان ذلك معلوم
بالنقل لا بالعقل وهذا الامر المعلوم بشهادة العقل مثل الاصول
ويمكن ان يقال التكرير للتصريح بالاضافة التشريفية والاهتمام
بشان الهداية المنسوبة الي الله تعالى **قوله** على اكد وجه وابلغه
فالاول وهو عدم العقاب على اكد وجه يستفاد من عدم الخوف لانه
نفى عنهم خوف العقاب فضلا عن ثبوتهم والثاني وهو الثواب يستفاد
من عدم الخوف على فوات المحبوب لانه نفى عنهم الحرمان على الفوات فيكون
دليلا على عدم الفوات **قوله** وكل طائفة من القران المتميزة عن غيرها
بفصل لا يخفى انه اراد بتميزها بالفصل ان يكون تميز الفصل البي صلى
الله عليه وسلم فانه عليه الصلاة والسلام بين الايات وفضل كلامها
عن غيرهما فان العلماء ارجوا بان الايات توقيفية **قوله** لانه ثابتين ايا
من اي فيه خفا وحتم ان يكون المراد انه ينبغي بعضهما من بعض

فان ايات تدل على البعث وكراهية غير ما في آية له عن غيره والاية القرآنية
 فصلت بعضها من القرآن من بعض **قوله** والمعاديات المنزلة أو
 ما يعجزها والمعقولة تكذيب الايات المنزلة بان يقال ان مقتضاها
 من الاخبار غير صحيح او انها ليست من عند الله وتكذيب الايات المعقولة
 ان يقال انها لا تدل على صانع متوحد جامع لصفات الكمال لا شريك له
 وكان الايات المنزلة ناطقة من عند الله وكذا الايات المعقولة تنطق
 بان لها متوجدا موصوفا بما ذكرنا فانتا ركونها آية الله او كون متوجدا
 موصوفا بما ذكرنا كما نطق به الايات فلهذا اتفق بها التكذيب
قوله الاول انه لم يكن نبيا حينئذ محال فيه انه خاطبه بقوله تعالى
 وقلنا يا ادريس انا انت وزوجنا الجنة الالية وهذه الخطاب كان
 قبل صدوره هذه القصة وقد صرح بعضهم بان من خاطبه الله تعالى
 لا يكون هذا الله الا يكون الانبياء ولذا استدل على نبوة ذي القرنين
 بقوله تعالى قلنا يا ذا القرنين كذا قاله النيسابوري الا ان يمنع
 ان نحو هذا الخطاب لا يكون الا مع النبي كالخطاب **قوله** تلافيا لما
 فات عنه ويجري عليه ما جرى ان كان قوله جري معطوفا على قوله
 فات لان من يكون ما جرى زائدا وان كان محلة معطوفة على قوله وانما
 امره بالتوبة لم يكن لقوله وفاء بما قاله للملائكة وجه ظاهر لان ما جرى
 عليه تعاقبة ما والاخراج عن الجنة وليس في ذلك وفاء بما قاله الله
 للملائكة والجواب ان اخراجه من الجنة وهبوطه الى الارض سبب
 الخلاف في الارض فيكون الاخراج بسبب الخطا وما قاله للملائكة
 وتقريره **قوله** ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء الى اخره
 فان قيل عدم الخط عن الانبياء يدل على مواظبتهم به وما يدل على ان عصية
 قلنا عدم الخط عنها عبارة عن الابتلاء في الدنيا وما لا يوجب كون ما ذكر

ما ذكره مفضية بل المعصية هي ما يكون منها العقوبة الاخرية **قوله**
 او ادي الى اخره عطف على عوب اي انه فعله ناسيا لكنه ادي فعله
 الى اخره **قوله** على طريق السببية المقدرة دون الموازنة يعني ان الله
 تعالى قد ران يكون اكل الشجرة سببا لما وقع على آدم لان الله تعالى قد ر
 عليه وهو اخذه من تناول السم وهكذا فان هلاكه قد ر سبب العلم
 والقول قد يقال لا حقيقة له فان كل معصية كذلك فانها سبب العقوبة
 بطريق السببية المقدرة فلا يكون موازنة واحا تسببه بتناول
 السم على الجاهل لبثانه فليس كما ينبغي لان الجاهل لبثان السور لا يعلم
 انه ممنوع عنه بخلاف ما وقع من آدم فانه عالم به وان قيل بوقوعه
 عنه ناسيا رجع الى ما ذكر قبل هذا والجواب عن الاول انه لا يلزم
 مما ذكر ان يكون كل معصية كذلك اي لا تكون العقوبة عليها موازنة
 لم لا يجوز ان تكون المعصية مفضية الى العقوبة الاخرية بطريق السببية
 المقدرة وبطريق الموازنة ايضا توضيحه ان كل غير ملائم ترتب على شيء اخر
 فترتبه عليه بطريق السببية المقدرة لكن يمكن ان يكون الترتيب المذكور
 بطريق الموازنة ايضا ويمكن ان لا يكون لها بل مجرد السببية المذكورة
 والجواب عن الثاني ما مر من ان قوله ادي الى اخره معطوف على قوله
 عوب فيكون من جملة صورة النسيان ومعاير قد ما ذكر سابقا من ان
 وقوع ما جرى ليس على طريق المعاقبة وناسبق ما وان وقوعه لاجلها
قوله لا يقال انه باطل الى اخره اي لا يقال ان القول بان صدور الاكل
 من الشجرة عن آدم بالنسيان باطل وانما ذكر على بطلانه لان المذكور
 دل على ان الاكل بسبب وشهوة الشيطان ولا يكون بالنسيان وبمحصل
 الجواب المذكور انه لا منافاة بين ان يكون الاكل المذكور ما لو شؤسته
 وبالنسيان معا بان وسوس او لا بما ذكرتم ينبغي ان يفي بجملة الميل الذي

حصل بسبب ما قاله الشيطان او لاعي الاكل **قوله** وان عذاب النار
 دام فيه ان ظاهره انه معطوف على ما تقدم من قوله لانه الجنة مخلوقة
 وما يتصل به وذلك ان تقول صير فيها في قوله وفيها ان كان راجعا
 الى قصة ادم وموت الظاهر فلا نسلم ان فيها دلالة على دأمر عذاب النار
 وان كان راجعا الى الامة وهو قوله والذين كفروا الامة فلا ارتباط
 له بما قاله من ان الجنة مخلوقة وانما في جهة عالية وان التوبة
 مقبولة ويمكن ان يقال ان هذه الامة داخلية في قصة ادم وثمة انه
 صرح في شرح المواقف بان الاولى ان يجعل الخلق حقيقة في الملك الطويل
 سواهن معه وقوامه لا احتراز عن لزوم المجاز او الاشتراك وعلى
 هذا فلا دلالة في الامة على ان عذاب النار دام **قوله** فهو قوله
 تعالى هم فيها خالدون لك ان تقول هذا الحصر ممنوع وانما يكون
 كذلك لو كان ثم صير الفصل وليس كذلك اذ من شرط صير الفصل ان
 يكون الخبر محلي باللام بل بوجه مستقلة والجواب ان هذا على قول
 من حكم بان مثل هذا التركيب مفيد للحصر **قوله** اي بالتفكير فيها
 والقيام بشكرها اي اذكر واذكر انما يتيسر بالتفكير واذكر انما يتيسر
 بالتفكير ويحتمل انه اراد تفكير الذكر بالتفكير **قوله** وتعبيد النعمة
 هم الى قوله حملة الغيرة والحسد على الكفران فيها انه قد يكون موجبا
 للطاعة حتى يفوز مثل النعمة الحاصلة فانه اذا اعطى سلطانا بوجه
 شيئا وعلم غيره بذلك خدو السلطان والطاعة ليفوز بعباد السلطان
 والجواب ان يقال النعمة على واحد تكون سببا لسخط الغير باطسا
 وانما يكون بالنعمة الحاصلة للشاكر فلذا وقع القيد المذكور **قوله**
 خا اول مراتب الوفاء هو الاتيان بكلمتي الشهادة فيه نظرا فان كلمتي الشهادة
 ليسا اول مراتب الوفاء بالايان كيف والوفا لا يحصل بذلك اخلا اذ

لاجل

لا تحصل بغير كلمتي الشهادة بل الاتيان بهما من مقدمات الايمان
 وكذا قوله من الله حقن الدماء اذ حقن الدماء ليس من جملة الثواب
 فان الثواب هو الهوى والاخرى وقد صرح العهد بالاثابة الا ان يعبر
 الثواب ويمكن ان يقال الايمان بعم الايمان ظاهرا وباطنا والتلفظ
 بكلمتي الشهادة الايمان الظاهري **قوله** واخرها ما الاستغراق
 هذا اذا كان الاستغراق المذكور بالاختيار **قوله** بحيث يغفل عن نفسه
 اي بحيث يغفل المستغرق عن نفسه **قوله** وما روي عن ابن عباس
 الي قوله فان نظرا في الوساطة اما القول الاول فلان اتباع محمد صلى
 الله عليه وسلم ليس اول مراتب الوفاء بل الاتيان بكلمتي الشهادة على
 ما ذكره ورفع الاجبار اي التكليف الشاق ليس اول مراتب الثواب
 واما الاول فاذا ذكره وهو حقن الدماء على ما ذكره واما القول الثاني
 فلاه اذ الفرائض وترن الكبار ليس به اول مراتب الايمان والعمل
 الصالح واما الاول الاتيان بكلمتي الشهادة بهما واما القول الثالث
 فكونه من وساطة المراتب فيه نظر لان الاستقامة على الطريق المستقيم
 في كل شئ عملها نهاية المراتب والجواب انما اي لاستقامة عبارة
 عن العمل بما اضطره الشرع في كل امر صدر عن العبد واخر المراتب المستقيمة
 في سائر التوحيد لكن النعيم المقيم يمكن جملة على الفوز باللقاء الدائم
 فيكون اخر مراتب الوفاء كما ذكره المصنف ويمكن جملة على غيره فيكون
 من الوساطة فالجواب انه من الوساطة فيه ما فيه **قوله** وتفصيل
 العهد من قوله تعالى ولقد اخذنا من بني اسرائيل اية هذه
 الامة شعربان بني اسرائيل موافقا على العهد الاول فانه تعالى اخذ
 عهدهم ويكون فاعلا العهد الاخر وهو تكفير السيئات والاخلال في
 الحنات هو الله تعالى واعلم ان ما ضعفه بقيل هو الوجه اذ الظاهر

ان الموفي للعهدة مؤلفا فعلا اذ لا معنى لايقا الشخص بعهده غيره فيكون
قوله عهدي في قوله تعالى او فوا بعهدي مضافا الي المفعول كما ان
عهدكم مضاف الي المفعول ايضا كما قاله صاحب الكشاف واستحسنه
العلامة التفنيزاني وزيده غيره فورد الاستكمال على المصنف وهو
انما قال ان الاضافة في عهدي اضافة الي الفاعل ولا اضافة في
بعهدي كما الي المفعول وهو خلاف الظاهر ونجسجة يحتاج الي تكلف
وصرف العبارة عن الظاهر **قوله** لما فيه منع التقديم من تكرار المفعول
فيه انه يجوز ان يكون الاصل رهبوني فارهبوني فحذف الفعل الاول
فلما انفصل المفعول الاول صار قايما وصحيحة لا يكون هناك
تقديم المفعول ويمكن الجواب بان في الاحتمال المذكور تكلفا والاول
ان يكون اياي رهبونا فارهبوني لكن قال العلامة التفنيزاني
لو لم يقدّر الفعل موحدا لزم في الكلام تغيير اخر وهو جعل الفعل المتصل
منفصلا وهذا المصنع انه متعارف بان الاصل يقدم العاميل
لا يطرده في مثل زيد فارهبوه والله فاعبهده ونحو ذلك من الاسماء الظاهرة
قوله كما انه قيل ان كنتم راهبين فارهبوني فيه اشعار بان المستحق
للرهبة مؤلفا لا غيره وهذا ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقال
صاحب المفتاح ان الفاعل للعهدة ومعناه اياي رهبونا رهبة فارهبوا
بعدها رهبة اخرى وما اختاره صاحب الكشاف اذ لم يرد من حيث المعنى
لانه قال علي واما الرهبة فيعيد الرهبة عن الله تعالى في كل زمان
بخلاف ما قاله صاحب المفتاح لانه يدل على تكرار الرهبة ولا يلزم
منه وانما يمكن جعل الفاعل للجر المستلزم لخرقة الفاعل عن موضع
لانه في تقدير اياي فارهبوا رهبوني فحذف الفعل الاول فدخل
الفاعل على الفعل الثاني لانه لما جعل ذلك الفاعل جزائية بحسب انه

تكون

تكون اخلية في الاصل عا ارضوا المحدثون لانه مؤلجا والثاني في تفسير
له **قوله** وفيما نحن الفاعل الى اخره عطفت على في القصص وما يتلوه ونظرا
لها فيما نحن الفاعل من الاحكام من الحيثية التي ذكرت وبني ان كل واحدة
منها حق بالاضافة الي زمانها **قوله** تنبيه الى اخره خبر لقوله
وتعبيد المنزل اي وتعبيد المنزل تنبيه **قوله** بل توجيه لانها
دالة على حقيقته وجوب الايمان به **قوله** ولذلك عرض اي لا سيما
لاجل انما وجب الايمان به عرض بوجوب الايمان به بقوله تعالى
ولا تكونوا اول كافره اي ارشد الي وجوب الايمان به بطريق التعريف
لان فيه مبالغة كما سيجي **قوله** لانتم كانوا اهلا للنظر الى اخره عطفت
على قوله لذلك والمعنى عرض لذلك ولا نتم الي اخره **قوله** لا يكن كل
واحد منكم اول كافره يرد عليه انه رفع للاجاب الكلي لكن المعنى على
السلب الكلي واجاب عنه العلامة التفنيزاني بان له تعميم النفي وانما
كل بعد اعتبار النفي اقول يعني ان اصله لا يكن واحد منكم حتى يعلم النفي
ثم ادخل عليه كل وفيه نظر لانه اذا كان الاصل ما ذكره وهو يعيد عموم
السلب الذي هو المقصود فما وجد اذ خال كلمة كل وعلى تقدير ان
يكون الاصل ما ذكرناه اذ دخل لفظ كل يجب ان يتغير المعنى لانه حينئذ
كلمة النفي اخلية على الكل والاولي ان يقال ان المراد منه عموم السلب
بالقرينة لقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان قيل لا وجه لكون
كل واحد منهم اول كافره ولا يكون كل منهم اول مؤمن به لان اولية
واحد منهم تنافي اولية الارض قل **قوله** ليس المراد بالاولية الحقيقية
بل الاضافية والمعنى ليكن كل واحد اول مؤمن به وتكون الاولية بالاضافة
الي المؤمنين اي ليكن كل منكم اقدم في الايمان به من المؤمنين **قوله** قلنا
المراد المقربين فيه نظرفان التعريف من اقصار اكنسية كما قال السكاكي

الكناية متفاوت الى تعريض ظهوره واكتناية يمكن ان يراد
 بها المعنى الموضوع له لكن المعنى الاصلي لا يناسب ههنا كما فهم من كلامه
 وكلام صاحب الكشاف والجواب ان مراده ان التعريض قد يكون من اقسام
 الكناية ولا يلزم ان تكون الكناية حقيقة اذ قد تكون مجازا كما مر
 به السكاكي ايضا حيث قال والتعريض قد يكون مجازا والمقصود ان
 يكونوا اول مومن به كما ذكر **قوله** مشتملة على ما هو كالمباري فان ذكر النعمة
 يصلح ان يرت عليه الايمان بما انزل والوفاء بالعهد صالح لان يرتب
 عليه عدم الكفر والاسرار المذكور وانما قال كالمباري لان ذكر النعمة
 لا يوجب الايمان بما انزل الله **قوله** امرهم بالتقوي الذي هو منتهاه
 يعني منتهى السلوك فيه بحث اذ ليس التقوي مطلقا منتهى السلوك
 بل منتهاه منتهى مراتب الثلاث للتقوي كما مر في تفصيل هدي المتقين
 الا ان يكون المراد بالتقوي الذي هو منتهى مراتب التقوي فيكون
 منتهى الشئ بعض مراتبه والقربة على ذلك انه قال ولا فصلت بالمراتب
 التي هي مقدمة التقوي فيكون منتهى منتهى التقوي حق العبادة ان
 يقال مراتبهم بالتقوي الذي هو منتهى المقصود من المقدمة **قوله**
 والمعنى لا تخلطوا الحق بالباطل هذا على تقدير ان تكون الباء
 الصلة كما يقال خلطت الشئ بالشئ وقوله ولا لا تجعلوا الحق ثلثسا
 بسبب خلط الباطل ناظرا الى جعل الباء للسببية **قوله** على ان الواو
 للجمع هذا ادخل في التفريع فان النهي عن الجمع بين امرين كل منهما قيم اشد
 من النهي عن كل منهما لان الاول دال صريحا على ان مخاطب جمع بين
 القبيحتين بخلاف الثاني فان كلامه النهيين لا يدل على ذلك وانما
 علم ذلك من مجموع النهيين صفنا **قوله** وفيه اشعار بان استعجاب
 اللبس لما يصحبه من كتمان الحق فان قيل اللبس بالباطل اشتغال به

وهو مستقيم مطلقا وبواسطة كتمان الحق فليس استعجابا مستقرا في الكتمان
 قلنا الاشتغال بالباطل مستقيم نظرا الى ذاته لكن الاستعجاب
 الناشئ من خصوص لیس الحق بالباطل انما هو لاجل الكتمان والاولى ان
 يقال ان الاشتغال بالباطل مستلزم الكتمان لان الاشتغال بغير
 كتمان نقيضه والحق نقيض الباطل واعلم ان الاشتغال المذكور انما هو
 على تقدير ان تكون الواو للجمع او على قراءة تكلمون وانما اذا كان قوله
 تعالى وتكلموا الحق معطوفا على تلبسوا فلا اشعار فيه لان هذا نهى
 اخر **قوله** عالمين بانكم لا بسون كما تكونون وبقيهما اي قبح اللبس والكتمان
 قلنا العلم بالحق لازم للعلم بهما كما لا يخفى **قوله** فديعذر الى اخره بل
 تقول قالت الاشاعة من نشأ على شاق جليل ولو تبلغه دعوة بني اسلا
 فانه معذور وفي ترك الاعمال والايمان ايضا كذا في شرح المواقف **قوله**
 يعني صلاة المسلمين ان قيل صلاة المسلمين تختلف في اركانها وشروطها
 فما المأمور بها لواجب قلنا الواجب المأمور به صلاة مشتملة على النية
 والقيام والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك وقس على ما ذكر الزكاة
قوله وعبر عن الصلاة بالركوع الى اخره فان التعبير عنها به بسبب
 اشتغالها عليه فيكون فيه احتراز عن الصلاة التي لا ركوع فيها كما هو
 شعار اليهود **قوله** اي في جماعاتهم الى اخره ظاهر هذه الآية يدل على
 وجوب الجماعة وفيه خلاف بين الشافعية والاصح ان الجماعة في
 الجمعة من عين وفي غيرها فرض كفاية بحيث يظهر العار والتعذر
 الذي ذكره المصنف يدل على كونها سنة فيكون بعض الامور المذكورة
 للوجوب وبعضها للاستحباب وهو خلاف الظاهر ولا حاجة اليه قلنا
قوله تقرير مع توبيح ونهي قال العلامة التفتازاني التقدير عند

يقال للحمل على الاقرار والتحقيق والتثبت وكلاما مناسب ههنا وفي قوله تعالى انت قلت للناس تقر ربنا المعنى الاول يقر باننا لم يقبل ذلك وفي قوله تعالى هل ثوب الكفار رجبا لمعنى الثاني اقول فيه نظر فانه قد صرح في المطول بان التقرب بالمعنى الاول وهو الحمل على الاقرار اي بحمل المخاطب على الاقرار بما يلي الهمة كما اضريت زيدا اذا اردت ان تحمله على الاقرار بالفعل وانت ضربت في تقريره بالفعل وما حمل الهمة فيه للتقرب بالفعل قوله تعالى حكاية انت فعلت للتحمل على الاقرار هذا اباهنا يا ابراهيم اذا كان كذلك كان التقرب في قوله انت قلت الحمل على الاقرار بالقول الا ان يقر باننا لم يقبل ذلك نعم لو قيل معنى التقرب حمل المخاطب على الاقرار بدبوت ما يلي الهمة او فيه او على الاقرار بان الفاعل فعله او باننا لم يفعل لكان محججا والظاهر ان هذا امراده بقوله الاقرار بما يلي الهمة وكذا في قوله في تقريره بالفعل ثوران التوبيخ ظاهرا واما التوبيخ فعبه خفا لان المخاطبين عارفون بطولهم وانهم يأمرون الناس بالبر وينسون انفسهم فكيف يحصل لهم التوبيخ عن ذلك الا ان يراد توبيخ غيرهم من السامعين **قوله** من البر الاول ان يعكس ويقال البر بالفتح من البر بالكسر حتى يكون المشتق مأخوذا من المصدر قال صاحب الكشاف البر سعة الخير والمعروف ومنه البر لسعته يتناول كل خير اي يطلق على كل خير لان المراد ههنا كل خير **قوله** فان فعله فعل الجاهل بالشرع او الاحق الخالي عن العقل الظاهر ان يقال ان فعله فعل الاحق الخالي عن العقل فان من له ادنى عقل يعلم فتح ذلك ولذا قال الله تعالى فلا تعقلون ووقع في الكفاة كما نصه مسكونوا العقل لان العقول تآباه وتدفعه **قوله** ولا يتوهم من هذا القول بالفتح العقلي لان هذا اللفظ مأخوذ من نفس الطباع السليمة

عند والفتح الشري ما يوجب تربت العقاب بالاحزة وهما متعارضان **قوله** فان الجامع بينهما قايي عنه شكيمته يقال فلان شديد التكلمه اذا كان شديد النفس ومحسولة ان قوة نفسه قايي عن الفعل المذكور **قوله** **تعالى** واستعينوا بالصبر والصلاة اما قدوة كرا الصبر لان الصبر مقدمة الصلاة فان من لا صبر له لا يقدر على اساءة النفس عن الملاهي والعبث حتى يشغل بالصلاة **قوله** متصل بما قبله الى اخره يدل على ان المخاطب يقول استعينوا بنوا اسرائيل لا المسلمون للزوم تفكيك النظم لان ما تقدم على الآية وما تأخر منها خطاب لمبنى اسرائيل **قوله** عن الاطمين مما افكل والجامع **قوله** او يتيقنون انهم يحشرون يعني اذا فرس الملائكة بالروية وبيل الثواب كان الظن بمعنى التوقع الذي هو تابع لمعناه الحقيقي لان هذا ليس امرأ قطعيا واما اذا كان المراد من الملائكة الحشر والجرانجه ان يكون المراد من الظن العلم لانه امر متيقن **قوله** وكان الظن لما شابه العلم في الرجحان اطلق عليه لتضمن معنى التوقع اقول مراده مما ذكر ان استقام الظن بالعلم ليدل على التوقع لانه يناسب الظن بحسب معناه الاصلي اذ التوقع لا يستعمل فيما هو معلوم وفيه ان الرجوع اذا كان بمعنى الحشر لا يكون لتضمن التوقع وجه فالوجه ان يقال اذا كان الظن بمعنى العلم فتضمن التوقع باعتبار ان يكون الرجوع واللفظ بمعنى نيل ما عند الله ورويته واذ اضمح معنى التوقع كان معنى الذين يظنون انهم ملائكة ربهم الذين يعلمون اي الذين يكونون من العلم احوال كونهم متوقعين للقاء والاولي ان يقال التعبير عن العلم بالظن للايماء الى ان هذا العلم ليس بالغا المرتبة القصوى اذ ليس الخبر كالمعاينة **قوله** ما يستحق لاجله مساقته ويستدل بسببه متاعها هذا الكلامان كالمستفيدين لان الاول يدل على كون الاعمال شاقا على نفوسهم والشاخي يدل على كونها غير شاقا

عليهم لان ما يستلذه ليس بشاق الا ان يقال ان الاعمال شاقة من وجه
 مستلذه من وجه آخر **قوله** وتذكير التفضيل الذي هو اجل النعم
 لك ان تقول لاحاجة لتذكر التفضيل الى تذكر الانعام والاولي
 ان يقال كره للتاكيد والاستعارة تفضيل التفضيل على سائر النعم لانه
 تخصيص بعد تعميم **قوله** واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو
 ضيق لان الظاهر ان المراد تفضيلهم على معاصرتهم من الناس **قوله**
 ومن لم يجوز حذف العائد المجزوء الى آخره قال العلامة التتار في قال
 بعضهم قد تحذف العائد المجزوء مع الجار كما في هذه الآية واختلف
 المحررون في هذا الحذف فقال الكسائي لا يجوز الا ان يكون قد حذف
 الجار او لا العائد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز الا ان يكون المحذوف
 جملة الجار والمجرور معا وقال اكثر اهل العربية منهم سيبويه والاضل
 يجوز الامر ان والاقس عندي ان الحرف قد حذف ولا يحمل الظرف فعلا
 به كما قال الشاعر ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فان قيل ليس في
 المذهب المنقولة المنع من حذف العائد المجزوء وهو خلاف ما فهم من كلام
 المصنف قلنا يمكن ان يقال ما فهم من كلام المصنف هو مذهب الكسائي
 بان يقال من منع حذف العائد المجزوء منع حين ما كان مجزوا بل اذا
 اريد الحذف بحيث ان تحذف الجار وتوسع في الجزوء ثم تحذف فيكون ما ذكر
 بعد الاقوال **قوله** والاقس عندي الى آخره تفصيلا لمذهب الكسائي
 ويمكن ان يجعل ما ذكر بعد الاقوال مذهب لبعض المذكورين يقال ما ذكره
 المصنف مذهب ذلك البعض **قوله** وعطفه على نعمتي فيكون المتقدم
 اذ كره الحاد في انجينا كره لان اذ كما قاله المصنف سابقا من الظروف
 ابد فتأمل فان قيل قد ذكر سابقا ان اذ وضع لزمان نسبة ما ضمنية
 وقع فيه اخري فاین النسبتان ههنا قلنا احدهما التي يتضمنها المقدر

وهو الحادث اذ ما معنى الذي الذي حدث والثانية التي يتضمنها انجينا كره
قوله سامه خسفا اذ الاوله ظلم اي حمله وكلفه ظلم هكذا فعل عن
 شرح ابيان الكشاف وعلى هذا الاحاجة الى جعل يسمونكم بمعنى يسمونكم
 بل الاول حمله بمعنى كلنوم وحملهم سوء العذاب وقال صاحب الكشاف
 يسمونكم من سامه خسفا فاصله من سام السلطنة اذ اطلبها كأنه
 بمعنى يسمونكم سوء العذاب انتهى والظاهر من كلام الكشاف ان يسمونكم
 بمعنى يولونكم ويحملونكم سوء العذاب كما قلنا نعم يفهم منه انه يمكن حمل
 الظلم على يسمونكم نظرا الى المعنى الأصلي وقد غير المصنف عبارة الكشاف
 وشوشها كما ترى **قوله** يسلموكم يمكن ان يكون مضاف محذوف اي
 بسبب ارادته ان لو كان السلوك فيه نفسه سببا للفصل لزم تقديم
 الشيء على نفسه لان السلوك فيه سبب الفصل اذ لو لم يفصل لم يكن السلوك
 فيه فيكون السبب من قبيل السبب العائلي ولكن الظاهر ان مراده ان
 السلوك في بعض الحر سبب لفصل جميعه فعلى هذا يكون الباشبا
 بناء الاستعانة واما على الاحتمال الثاني وهو ان يكون الفصل بسبب
 الاجتناب فيكون للسببية الغاية ولا يحتمل ان يكون لغايرها **قوله**
 تدوس بنا الجاهل والتزييا الجاهل جمع الجحمة وهي الحق والتزيي عظم
 الصدري وصف خيله بانه يعاد المشي على القتب لا ينفع منها **قوله** مع ان
 ما توتر من مجرانه الى آخره فان قيل ظاهره يدل على ان كل ذلك وفيه
 خفاء فان شق القهر مثلا ليس كذلك بل تتركه الاذكياء وغيرهم قلنا
 مراده من المتواتر ما بقي من مجرانه وتواتر عندنا وهو القرآن ولا ينبغي
 ان ادراك اعجازة تختص بالاذكياء واما شق القهر وغيره فلا يسر وجوده
 الآن واما ثبت وقوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام **قوله** واخباره
 عليه الصلاة والسلام من مجرانه ههنا سؤال وجواب فتأمل ومحمول

ما ذكره ان بني اسرائيل مع شاهدة المجزة الظاهرة الشاهدة المجلية
 للايمان اخذوا الجمل وقالوا ما قالوا امانة محمد صلى الله عليه وسلم
 الموجودون بعده امنوا به مع انهم لم يشاهدوا معجزة ولم يدركوا معجزة
 الباقية المتواترة الا الاذكياء منهم فلما فضيلة كثيرة على بني اسرائيل
 والحمد لله وحده **قوله** واذا وعدنا موسى اربعين ليلة فيه اشكال وهو
 ان اربعين اما مفقولة به او مفقولة فيه لاسيما في الاول لان مواعيد
 الزمان لا وجه له ولا في الثاني لان المواعدة ليس في اربعين ليلة بل
 قبلها واجيب عنه بان المراد ملاقات اربعين ليلة اي ملاقات ملائكة
 الوحي موسى وملائكة موسى لغرض قول هذا لا تخلو عن خفاء ولا اظهر ان
 يقال واذا وعدنا موسى بالوحي وانزال التوراة فالوعد من جانب الحق
 ما ذكره من جانب موسى لانفراد عن اعنة اربعين ليلة والاعتزال عنهم
 لمحض التوجه الى جانب الحق والتكلم معه بقرينة قوله تعالى واعدنا
 موسى ثلاثين ليلة واثمتها بعشر فتم ميعات ربها اربعين ليلة وقال
 موسى لاحيه هارون اخلفني في قومي الايتيم **قوله** من بعد موسى او
 مضيه اراه ان الضمير ما راجع الى موسى وسجد بعد رمضان واما
 راجع الى معنى موسى المفهوم من تحوي الكلام **قوله** خلوص الشئ عن الشئ الى
 اخره خلوص الشئ عن غيره انفصاله عنه والتفصي الخلوص عن المضيق
 والبلية **قوله** اوفتوبوا الى اخره عطف على قوله فاعزوا على التوبة اي
 معني فتوبوا اما اعزوا عليها فتكون مقدمة للتوبة الحقيقية او
 توبوا على المعنى الحقيقي ويكون فاقبلوا امتما ايضا فتكون التوبة الندم
 والقتل **قوله** والعلا الاول في التسبب احتمال ان يكون المراد التعقيب الفكري
 كقوله تعالى صدسنا لو ان موسى اكبر من ذلك فضا لو ارنا الله جهره قال
 في الكتاب الفاء الاولى للتسبب لا غير لان الظاهر سبب التوبة يعني انها

لمحض السببية لا للعطف كما قال العلامة التفاتا في اقول لما منع من كون
 الفاء للسببية مع العطف لزوم عطف الانشاء وهو قوله تعالى فتوبوا
 الى باركم على الاخبار وهو قوله انكم الى اخره **قوله** على طريقة الالتفات
 اي من الغيبة الى الخطاب فان من خطب بقوله تعالى مم قوم موسى
 وهم قد ذكرنا بطريق الغيبة في قوله تعالى اذ قال موسى فان قلت
 قد ذكر قومهم قبل هذا بطريق الخطاب مكررا في هذه الآية فكيف
 يكون فتاب عليكم التفاتا قلت ما وقع في هذه الآية بطريق الخطاب
 هو من قول موسى فلا يقدح في كون ما وقع في كلام الله تعالى التفاتا **قوله**
 وان من لم يعرف حتى منعه الى اخره يروى عليه انهم لو امرؤا بالقتل في هذه
 الصورة دون سائر الصور مع ان الصور التي حصلت فيها عدم معرفة
 المنعم الحقيقي كثيرة ويمكن ان يقال انهم وان استحقوا ذلك في كثير من
 الصور لكن اختص الاستدراء بهذه الصورة وهو عبادة الجمل لعظم الجرة
 وقد يقال لما ادعوا حياة باطلة للجمل وجملوه الهام عبود استبها
 عذبوا بابطال حياتهم **قوله** والحال من الفاعل والمفعول فعلى الاول
 كان المعنى حتى تريم الله مبصرين له جهارا وعلى الثاني كان المعنى حتى
 تريم الله ظاهرا مبصرا **قوله** لا من انواع من الروية فانما على نوعين نوع
 منها بالعين ونوع اخر بالقلب **قوله** وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه
 تعالى يشبه الاجسام الى اخره فيه نظرا فله يعلم من الآية انهم طلبوا الروية
 المستحيلة المذكورة الا ان يقال انهم لم تصلوا اليها الى الانكشاف
 التام ولا كيفية وتواجهت بل قصروا النظر على الروية في الجهة ويمكن
 ان يقال ان الروية بكل وجه محال عليهم في الدنيا لان تركيب ابدانهم يتبع
 معة ان يطبقوا ذلك **قوله** بل الممكن ان يري روية منزهة عن الكيفية
 وذلك للمؤمنين في الآخرة ولافراد من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا

قوله وذلك اشارة لما الى وقوع الرواية او اشارة الى الامكان وكونها واقعة للأفراد من الانبياء غير ثابت وكذا امكانها للأفراد من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا اذ قلنا بل ان يقول من اين ثبت الامكان لبعض الانبياء دون بعض وفي بعض الاحوال دون بعض ولم لا يجوز الامكان لجميعهم وفي جميع الاحوال قال شارح المقاصد قوله تعالى حكايته عن موسى عليه السلام تمت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجحود والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن الرواية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بان لا يري في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرواية بالبر ليلية المعراج فالجواب على خلافة وقد روي انه عليه السلام سئل هكذا يتدبر فقال نور اني اراه وقال القاضي عياض القول بان الله صلى الله عليه وسلم رآه بعينه فليس فيه فاطح ايضا لكن صحح الامام النووي والمتأخرون انه رآه بعينه وتفصيله في محله ولا نفى ولا اثر عن النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** فانهم لم يدخلوا بيت المقدس الى اخره ظاهر العبارة يدل على انه دليل لنفسه الباب باب القبة يعني لما لم يدخلوا في حياة موسى عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لامرهم بالدخول فيه بل الامر وقع بدخول باب القبة التي كانت لهم حينئذ في الاشكال على تقدير القرية ببيت المقدس لانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة النبي عليه السلام فما وجه امرهم بالدخول فيها ويمكن ان يقال انه علة لما قال اولامن ان المراد الامر بالدخول اي دخول القرية بعد خروجهم من التيه لانهم لم يدخلوا في حياة موسى فيها مع ان موسى عليه السلام مات ما و اخوة في القبة كما نقل عن اكثر من في سورة المائدة يعني لما لم يدخلوا القرية في حياة موسى فاسب ان يفسر الامر بالامر بالدخول

بعد الخروج من التيه لان الخروج من التيه بعد موسى زمان قليل كما دل عليه القصة التي ذكرها في تفسير المائدة والاولي ان يقال ان لم يصح انهم دخلوا بيت المقدس في حياة موسى يكون هذا الامر بالدخول اي الدخول في القرية والدخول في الباب في زمان يوشع وان صح انهم دخلوا في القرية في حياة موسى كان الامر ان يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى واعلم ان عبارة الكشاف ههنا هكذا القرية بيت المقدس وقيل انما من قري الشام ورواها بعد القبة والباب بان القرية وقيل بوقاب القبة التي يصلون اليها ومنهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام هذه الكلمة وهو لم يجعل عدم دخوله في حياة موسى بيت المقدس ليلا على ان المراد بالباب باب القبة لا باب القرية حتى يروى عليه ما وروى على المصنف من انه لو كان هذا ليلا لما كان ليرى ان لا يكون المراد من القرية بيت المقدس لانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام بل قوله ومنهم لم يدخلوا بيت المقدس الى اخره كلام مستقل بحسب الظاهر وحينئذ نقول بحتم انهم امروا بالدخول في حياة موسى ولم يدخلوا ابل عصوا كما هو عادتهم وبحتم انهم لم يأمروا بالدخول في حياة بل بعد موته في زمان يوشع **قوله** قرا فاعب بالياء وابن عامر بالتا على البناء للمفعول الاظهر ما ذكره صاحب الكشاف وهو قوله ويعجز لكم على البناء للمفعول بالياء والتا **قوله** ايضا ما بان الحسن بصد وذلك وان لم يفعل في اخره اي اشعارا بان الحسن بصد وزيادة الثواب وان لم يفعل ما ذكر فكيف اذا فعله والمراد بما ذكره من جملة ما امر به قوله والاشعار ان لا يوسوس في صورة الجواب لم يحصل الجزم بزيادة ثواب الحسن بل هو متعلق بما قبل لانه جزء شرط مقدر على تقدير كونه جوابا للامر واما الايهان ما رآه يفعل لا محالة فلان زيادة الثواب الحسن تدل على

انه يفعل ما ذكره لولم يفعل لم يكن **قوله** متعلق بمحذوف فقد
 الى اخره هذه العنا تسمى فاصحة عند الاكثرين قالوا وجه فصاحتها
 انما وهما في ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن بذلك الحسن لكن في
 حذف كلمة قد بعض نقصان اقول يظهر منه ان التقدير الثاني من
 التقديرين المذكورين اولى لعدم استماله على النقصان ويمكن
 بيان الفصاحة بعبارة اخرى موافاة المعنى الكثير بعبارة قليلة
قوله كقابلية الظالم المعتدي بفعله فيه نظرا لان هذا اللفظ باعتد
 فان الاعتداء هو التجاوز عن الحد الذي امر به الله بقوله فاعتدا
 عليه بمثل ما اعتدي لا يكون تجاوزا عن الحد وانما سمي اعتدا مشاكلة
 وقتل الحضر الغلام لا يكون اعتدا حقيقة وانما هو بحسب الظاهر والاد
 ان يقال التقييد لزيادة التقريب والتوضيح اذ يقال معناه لاقتد
 افساد اعيننا حال كونكم مفسدون افسادا اخر فيكون دلالة على
 كثرة افسادهم وقال صاحب الكشاف ان العواثد افساد فقل
 لهم لا تتماوه في الفساد في حال افسادكم لانهم كانوا متمادين قال
 العلامة التفنناني يعني ورد الكلام تسمية لهم عما كانوا عليه
 والافساد منكر منهى عنه كيف كان **قوله** لم يمتنع ان يخلق الله
 حجارة من الماء من تحت الارض الى اخره فان قيل لو كان خاصيته ما ذكر
 لوجب ان لا ينفك عنه فكان يترتب عليه دائما كما ان الحجر الجاذب
 للمعد يدعج بكملا لاقاه وكذا الحجر النافر من الجبل يفر عنه ما دهر ملاقيه
 قلنا معني قوله لم يمتنع الى اخره انه لم يمتنع ان يخلق الله حجارة من الماء
 في بعض الاوقات ولا يمتنع ذلك ايضا بحجرا ان يتخلف عنه مانع وما
 ذكره بعيد في الغاية شبيه بكلمات الفلاسفة والاولى تركها والقول
 بان حصل الماء من تحت القدرة الالهية **قوله** او ضرب واحد من نوع

واحد فان المن والسلوي وان كانا نوعين لكنهما باعتبار انهما طعنا و
 اهل التلذذ نوع واحد وهو معطوف على قوله لا تخلط اي اراد بوحده
 عدم الاختلاف بحسب الاوقات او كونه نوعا واحدا **قوله** الى عكرهم
 بكسر العين الاصل يقال فلان عاد الى عكره اي اصل مذهبه **قوله**
 تعالى استبدلوا الذي يواد في بالذي يموخرو فان قيل مضمون قولهم
 لن نصبر على طعام واحد وهو انهم لا يكتفون على المن والسلوي وهذا
 لا يستلزم اعراضهم عنه مطلقا بل يحتمل ان يكونا مطلوباين كما ان البنا
 ايضا مطلوبة فلا يستلزم الاستبدال المذكور قلنا عدا لا اكتفا
 بهما محتمل وجهين احدهما ان لا يكتفيا بهما كل يوم بل يريدان ان ياكلما
 بعض الايام وفي بعض فاكل شيئا اخر فقط وثانيهما انما يريد كل يوم
 شيئا غيرهما وعلى كلا الوجهين يلزم الاستبدال اذ يلزم على كل تقدير
 ان ياكلوا مأكلا منهما شيئا من البقول اما على الاول فظاهرا واما على
 الثاني فلان كل غدا هم كان المن والسلوي فقط وهم يطلبون ان
 ببعض غدا وهم فيكون بعض منه ما ذكره البعض الاخر البقول **قوله**
 تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة الى اخره ليس مرجع الضمير اليهود
 الذين كانوا في زمن موسى اذ هم لم يقتلوا النبيين بل المرجع لخلق اليهود
 والماضية قتل النبيين اليهم ضا اعتبارا ان بعضهم قتلهم والبعض الآخر
 شأنهم ذلك فعلى الاول على الثاني **قوله** والذي حسرت ذلك ان
 تشيكة المضرات والمبهلمات وجمعتهما وقابلتهما ليست بالحقيقة ممنوع
 فان كل صيغة موصوفة لمعني مفردة او تشيكة او جمع كما هو موصوع المشي
 كلفظ ثما والذاتان هو المشي حقيقة وكذا ما هو موصوع الجمع واما قوله
 ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع فلما دل ان يقول ان الذي المستعمل في
 معنى الجمع تخفيف الذي قبل معناه ان جمعتهما وتشبيهما ليسا على

طريقة تثنية ائمة الاجناس وجميعها بالحق العلائق وتفسير الصنع
بالنقصان والزيادة يجوز فيها ما لا يجوز في ائمة الاجناس فتامر
قوله المخلصين منهم والمنافقين هذا لا يناسب ما سيجي من قوله تعالى
من آمن منهم فانه لا يناسب ان يقال من آمن من مخلصي الايمان وغيرهم
فالوجه ان يفسر الذين امنوا بالمنافقين كما فعله صاحب الكشاف
قوله لما تابوا من عبادة العجل وجه التخصيص كون العبادة المذكورة
استدراجهم وانقطع اعمالهم **قوله** وقيل المنافقين لا يخرجهم
في سلك الكفرة اي لذكرهم مع اليهود والنصارى والصائبين قال
صاحب الكشاف ان الذين امنوا بالسنة من غير مواطاة القلوب
وهم المنافقون **قوله** من كان منهم في دينه الى اخره فيه نظر فانه
قال اولان المؤمنين شاملا للمنافقين وعلى هذا يلزم مما ذكرنا ان يكون
المنافقون الذين على دينهم قبل النسخ اخلص في الحكم الذي مؤ
الفوز بالاجرة وعدم الخوف والحزن وليس كذلك بل لابد من الايمان
بمحمد صلى الله عليه وسلم فالاولى للتوجيه الثاني المذكور بقوله وقيل
الى اخره ولذا اقتصر صاحب الكشاف عليه ويمكن تأييد الاول بان
ايمان المنافقين بالله واليوم الآخر كلا ايمان كما مر في تفسير قوله تعالى
وما هم بمؤمنين وايضا هم ليسوا عاملين بمقتضى شرعهم لان مقتضى
شرعهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله** من كان منهم في دينه الى
اخره الوجه ان يقال المراد بمن آمن من آمن بالقلب ليكون شاملا
لكل من آمن سواء كان من قبل الله اي قبل النسخ والاولا اذا فسر
من آمن بما ذكر وجعل مبتدأ او بدلا كما ذكره لا يكون شاملا للمؤمنين
الذي لا يكون بالصفة المذكورة وهو الايمان قبل النسخ **قوله** وقد
منع سيبويه دخولا في خبر ان الى اخره قال الرضي قال المصنف

ابتلها

ابتلها لعبد القاهر ان هذا المصنف اي لمحو ان بليت ولعل في منع دخول
الفاء في الخبر سيبويه خلافا للاختصاص ونقل العبدى وابو البقا
وابن يعين ان يجوز له دخول الفاء مع ان سيبويه خلافا للاختصاص
وقوله من حيث انها لا تدخل الشرطية لكن الفاء علامة ان ما قبلها
الجملة الشرطية حقيقة او حكما فلم تدخل على خبر ان **قوله** او راجعكم
ان تكونوا متقين اي اذكروا ما فيه راجع ان تخرجوا في سلك النفاق
الفائزين بالعبدى والغلام **قوله** ويجوز عند المعتزلة ان تتعلق
بالقول المخدوف الى اخره لما كانت الارادة عند المعتزلة لا توجب
وقوع المراد صح تعلقا اي الجملة المذكورة بالقول على قصد الارادة
وانما عند اهل السنة لما اوجب الارادة وقوع المراد لا يصح ان تتعلق
بالقول على التقدير المذكور وانما يتعلق بخدوا واذكروا وان الترجي على
الحقيقة وانما اذا كان متعلقا بالقول كان صيغة الترجي مجازا
لاستحالة تعلقه بالله حقيقة لا يقال الارادة صفة حقيقية
قائمة بذات الله لا توجب وقوع المراد وانما الموجب لو وقع تعلقا
به لانا نقول اذا كان لكم نفوس متعلقا متعلقا على تقدير الارادة
كانت الارادة بمعنى الترجيح والتخصيص وتعلق تلك الصفة بالمراد
اذ لا وجه لان تكون الارادة تحمل على معناها وهو الصفة الحقيقية
على هذا التقدير وانما قلنا ان الارادة لا توجب وقوع المراد الله تعالى
عند المعتزلة لان الارادة عند جمهورهم هي العلم بما فيه المصلحة **قوله**
فلولا ضل الله عليكم الى اخره هذه الفاء في السببية لان القول سبب
للخسران ولولا ضل الله **قوله** ولو في الاصل لا امتناع الشيء لا امتناع
غيره الى اخره هذا صريح في ان كلمة الشرطية اذا دخل على لا فاد
مادة كروية عليه انما لو كان كذلك لم تدخل الا على الجملة الفعلية

لان حرف الشرط لا يدخل الاعلى الفعل قال الرضي قال البصريون
 ان لو لا كلمة بنفسها وليست لوالد اخله على لان الفعل بعد لو
 اذا اضرو وجوبا فلا بد من الاتيان بمفسر كما مر في باب الفاعل وليس
 بعد لو لا مفسر وايضا لفظة لا لا تدخل على الماضي في غير له عا وجواب
 القسم الامكر في الاغلب ولا تكرر بعد لو لا فقال البصريون الاشهر
 بعدها مبتدأ وقال الكسائي الاسم الواقع بعدها فاعل لفعل مقدر
 كما في قوله لو ان سوار لطفتي وما قريب من وجه وذلك ان الظاهر
 منها انما هو التي تقيد امتناع الاول لامتناع الثاني دخلت على لا
 لكونها حرف شرط فبقى مع دخولها على لا على ذلك الاقتصار تعني
 لو لا على اهلك عمر لو لم يوجد على اهلك عمر هذا الكلامه فعلم ان ما ذكره
 القاسمي ليس موافقا لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي اما الاول
 فلان لو لا عندتم كلمة مستقلة وليست لوالد اخله على لا واما الثاني
 فلانه عند الكوفي فاعل لفعل مقدر وليس بمبتدأ **قوله** والاسم الواقع
 بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف قال الرضي قال
 البصريون الاسم المرفوع بعده مبتدأ وخبره محذوف وجوبا فقص
 سيبويه بالذكر ليس كما ينبغي **قوله** المعيونين بالانتماء في المعاصي
 هذا فاعل في تفسير الفاعل بالتوبة وما ذكر بعده فاعل في تفسيره
 محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** تعالى ولقد علم الذين اعتدوا
 منكم في السبت فان قلت ما الاعتداف انه لم يعلم انهم حضروا
 الحيان يوم السبت ولا ادخلوا الحيان فيها ولا اضطادوا فيه
 قلنا جعلهم الحيان بحيث يدخل الحيان فيها يوم السبت بمنزلة
 انهم اضطادوها في هذا اليوم واما قيل في السبت ولم يقل في
 يوم السبت للاشعار بالاخلال بالتعظيم **قوله** اللام موطئة

للقسم

للقسم فيه نظر فانه عرفت اللام الموطئة للقسم بانها اللام التي
 تدخل على الشرط بعد القسم لصرف الجواب عن الشرط اليه ولا يخفى ان
 اللام في لقد علمت ليس كذلك فلا تكون موطئة وقد شبه عليه
 لام جواب القسم باللام الموطئة له فاللام الموطئة له ما ذكرنا ولا م
 جواب القسم ومثل اللام في ولقد علمت الاية قالوا الام جواب القسم
 يلزمها في الماضي ان تكون داخله على قد وفي المضارع تلزمها النون
 المؤكدة هكذا قالوا وفي المعنى ان الواقع من قسم اللام اللام داخله
 على اداة شرط لا يذ ان بان الجواب بحدها مبني على قسم قبلها لا على
 الشرط ومن ثم سمي اللام المؤكدة وتسمى الموطئة ايضا لانها وطأت
 الجواب للقسم نحو قوله تعالى لن اخرجوا الا يخرجون معهم **قوله**
 اه لاجرا تقدم عليه من ذنوبهم وما اخر عنها اي ما اخر عن المسخة
 او العقوبة من الذنوب فان قلت كيف حصل العقوبة بسبب
 الذنوب التي لم تحصل وتوقع بل يجب حصوله لوعاش صاحبه وهذا
 الوجه الاخير اختاره النيسابوري لكن الاول لاقتضار على التوجه
 السابقة قال لانهم ان لم يكونوا محسوسين لم ينهوا عنها فم في حكم
 المرتكبين لها وقد يقال ان المسخة المذكورة جعلت عبرة كما مر
 لاجل صدور الذنب المتقدرة لاجل عدم صدور الذنب المتأخر بالمنع منه
 ولا يخفى ما فيه **قوله** او همز بنا لما قرر عندتم ان الفعل اللان
 اذا طعن متعديا حرف الجر جاز بآه اسم المفعول منه سند الى ذلك
 الجار نحو قوله سرت الى البلد فهو مسير اليه كذا قال الرضي وحاصل
 قوله مكان هراء الى اخره اما ان يكون الهز وباتيا على معناه فقد
 مضاف او خارجا عن معناه ويكون معنى اسم المفعول **قوله** اه الهز
 نفسه لا يخفى ان هذا المعنى كذب منزله عند القراء وقد نبه الرضي

فيما ذكر **قوله** لان الهوى في مثل ذلك جهل وسفه هكذا في الكشاف
وظاهر هذا التقيد انه قد لا يكون سفهاً و جهلاً لكنه قال في تفسير
قوله تعالى في الله يستهزى بهم فان قلت لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى
لانه متعال عن القبح والسخرية من الحب والجهل لا تري الي قوله
اتخذنا هزواً قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فامضى استهزاهم
قلت معناه انزال الحفارة والصوان الهوى الى اخر ما قال وعبارة السؤال
المذكور تدل على ان مطلق الهوى جهل وسفه والجواب ان كون عبارة
السؤال ما ذكر لا يدل على انه مسلم عنده وقال العلامة الفتازي في
قوله في هذا المقام اي مقام التبليغ والارسال والجواب عما وقع اليه
من القضية بخلاف مقام الاحتقار والتكبر مثل بشرهم بعد ان لم
قوله لكنهم لما راوا ما امروا به الي قوله ما لم يعرفوا حقيقته قال
العلامة الفتازي في لفظة ما تكون سؤالا عن مدلول الاسم وجبته
المسمى او وصفه مثل ما زيد وجوابه الفاضل الكريم اقول فعلى هذا
لا حاجة الى ما قاله المصنف **قوله** لكنهم لما راوا ما امروا به الي قوله
اجروه مجري ما لم يعرفوا حقيقته والى هذا يشير كلام المصنف حيث
قال يسأل عن الجنس غالباً لان قوله غالباً يشعر بأنه قد يسأل
عن غير الجنس فلا حاجة الى العذر الذي ذكره المصنف قال السكاكي
فيسأل عما عن الجنس تقول ما عندك اي ابي الاجناس الاشياء عندك وجوابه
كتاب وخوفاً عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم وخوفاً **قوله**
وعود هذه الكنايات الي قوله يدل على ان المراد بها بقرة معينة
ليس المراد من المتعينين المتعينين الشخصين او الدلالة عليهم ممنوعة
بل المراد مطلق التبيين اعم من ان يكون جنسياً او شخصياً وذلك ان
تقول هذه العبارة تدل على ان ظاهر اللفظ لا يدل على التبيين

بل يدل على خلافه فيلزمها تناف فاما ملو ما ومن زيادته على الكشاف
قوله اي ما تومرونه وتعني ما تومرون به الظاهر من هذه العبارة
انه من قبل حذف المنسوب من اول الامر لان هذا الفعل يستعمل
كثيراً في الجرد اي الباطن حتى لحقت بالافعال المتعدية الي مفعولين
قوله وتقرعهم بالتمادي عطفت على قوله ظاهر اللفظ فان تقرعهم
بالتمادي يدل على ان المراد مطلق البقرة اذ لو كان المراد بقرة معينة
لناسب التماذي والمراجعة في السؤال حتى يبين المراد **قوله** ما نور
لر المراد من الماورا الماور به وجعل الفعل بمعنى المصدر ثم جعله
بمعنى المفعول قليل جداً وان كان المصدر يحكي كثيراً بمعنى المفعول وقد
بنع النحوي في ذلك وذلك ان تقول الماور وما يطلب منه اي
العبء ولا وجه له ههنا ولو حمل على الماور لا يناسب ما مور مع انه
راجع الى المعنى المقدر **قوله** ولذلك يؤكد به ليس المراد التأكيد
المصطلح اذ ليس تأكيد الفعلي ولا معنوي وانما المراد وصف قصد
به التأكيد هذا هو المفهوم من كلام العلامة الفتازي ولما قلنا
ان يقول التأكيد ما يقر امر المتبوع في النسبة او الشمول وهو يؤكد
امر المتبوع في النسبة لانه مثل زيد قائم مع انه ليس بتأكيد لفظي
ولا معنوي لان الاول تكرر اللفظ الاول والثاني يكون باللفظ
مخصوصاً والجواب ان التأكيد تابع يقصده ما ذكره والملازم التابع
هنا ليس ذلك بل المراد افادة قوة الصفة **قوله** هي صفر الى اخره انما
كان الصفر بمعنى السود لان التشبيه بالزبيب علمية السود عند ههنا
قوله وفيه نظر لان الصفة بهذا المعنى لا تؤكد بالفتوح قال العلامة
الفتازي في ليس بمعنى الفاعل الشديد الصفة فيجوز ان يطلق ويراد
الشديد السود فيصح في الابل صفر افاقع عني سود شديد السود

اقول غرض المصنف انه لا يوجد في الاستعمال مثل ذلك بل اذا ارد بالصفحة
 السوداء لا توصف بالفاقة وليس غرضه ان يمنع هذا الجوز **قوله** تكرير
 السؤال الاول يعني من حيث كونه سؤالا على حالها ووصفها والاهم هو ان
 بعينه السؤال الاول حقيقة بل المقصود السؤال عن البقرة الموصوفة المذكورة
 ومن هذا الظاهر ان الاول حذف لفظ الاول والاقتصار على انه تكرير السؤال
 كما قاله صاحب الكشاف **قوله** بطرح التاء وادغامها على التذكير والتانيث
 هذا متعلق بقوله تشابه اي قرى يشابه بالياء التي هي احر الحروف وتشد
 الشين وتشابه بالتاء التي هي ثالثة الحروف وتشديد الشين فالاول
 على تقدير التذكير الثاني على تقدير التانيث والمقصود انه قرى صورة
 تشابه تخفيف الشين وحذف التاء او بقلب التاء شينا وادغامها في الشين
 وهذا اعم من ان يكون الحرف الاول ياء او تاء **قوله** وتشابهت مشددا
 ومخففا قد استعمل ذلك اذ لا يظهر وجه تشديد الشين في تشابهت
 والجواب انه قد جاء في بعض اللغات زيادة التاء في اول تفاعل وتفعلا كما قال
 الشاعر وتقطعت يادوك الاسباب وهذه القراءة على اللغة فاصلا تشابهت
 تشابهت فقلب التاء الثانية شيئا ثم ادغمت **قوله** واجمع به اصحابنا
 عن الحوادث بارادة الله ان تقول قوله تعالى واذا انشأ الله لمهتدوا
 حكاية كلام اليهود فكيف يحجب به الاحتجاب ويمكن ان يقال الاحتجاب باعتبار
 ان الحديث المذكور مقرر ومحسن له ثم انه يعلم منه ان الاهداء المخصوص
 بمشيئة الله لا يلزم ان يكون جميع الحوادث كذلك والحوادث ان حال الحوادث
 مساويا بالنظر الى كونها بارادة الله او بالاحتجاب ولا قابل بالفصل ما ان جعلها
 بالاحتجاب وبعضها بالارادة ففي ههنا نظر لا يخفى على المتأمل **قوله** وان الامر
 الى اخره وجه الاحتجاج انه لا يظهر ان الاهداء امر به الله ثم ذكر بعد ذلك
 انه ان شاء الله الهداية الى الذبح لاهتد بنا على انه حصل الامر بدون المشيئة

لان مشيئة الذبح مستلزمة للاهتد بالامر اذ بهما خلافا الامر ثم انما
 ثبت المدعي بطريق اعم وهو انه من المعلوم انه قد امر الله المكلف بشي لم يقع منه
 يعلم انه ليس بامر اذ لو كان المأمور شرعا لوقع **قوله** واجب لي اخره اي اجب
 عما ذكر بان تعليق المشيئة واذا حال حرفا بشرط باعتبار تعلقاتها اي ليس
 المعنى ان وجوب المشيئة بل المعنى ان علق المشيئة **قوله** لاذلول حيث
 اي لاذلول في مكان من الامكنة وفيه مباهلة **قوله** ونسقى من اسقى
 اي قرى نسقى بضم الجيم التاء **قوله** واهلها من العلى اي سلبا اهلها من
 العامل **قوله** واخلص لونها الموجود في بعض النسخ بالواو والاولى ان يقال
 او اخلص لونها باو كما في الكشاف واكثر النسخ **قوله** وقرى الآن بالمد على
 الاستفهام الاستفهام يكون للتقرير **قوله** تدافعتم بان طرح قتلها
 كل عن نفسه الى صاحبها ان قيل هذا ليس بتدافع اذ التدافع ان يدفع كل
 منهما القتل عن نفسه قلنا ايضا هذا تدافع لانه اذ دفع كل القتل وطرح
 على صاحبها فكل منهما يدفع الاخر عن نفسه اي يدفع اذ **قوله** لانه حكاية
 حال مستقبل اي حكاية حال مستقبل بالنسبة الى زمان النداء **قوله**
 والخطاب مع من حضر حياة القتل فيه اشكال وهو ان ذلك خطاب للواحد
 ولحكم لعقول الجماعة قال العلامة المفتا زيني يعني صاحب الكشاف
 يكون الكلام خطابا معهم ان من يريدكم ولحكم لهم لاحرف الخطاب في
 كذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ايما الى ان الاحياء امر عظيم يجب ان
 مخاطب كل من يتلقى له ان مخاطب واجبه الى تقدير القول ليرتبط الكلام
 وينظم اقول كون الخطاب لاول في الآية عامة والخطاب الثاني والثالث
 للجماعة مخصوصة لا يخلو عن شي ومقتضى كلام المصنف ان الخطاب في الآية
 مطلقا اما من حضر القتل ومن حضر نزول الآية من غير تفصيل وتفرقة
 بين الخطابين والاولى ان يقال ان ذلك معنى ذكروا الخطاب بقوله

تعالى كذللك وبقوله ربكم ولعلكم واحد قال الرضي قد يستعمل ذلك
معنى ذلك بقوله تعالى في ذلك لمن حشي العنت منكم وقوله تعالى ذلك
اد في ان لا تعولوا انما نبار بما لو اجد في الاشياء كقوله تعالى عوان بين
ذلك بتأني جعل تعقلون لازما واما اذا جعل متعديا لمفعول محذوف
فيكون التقدير لعلكم تعقلون الحياة بعد الموت والبعث والخسر فلا
حاجة الى التاويلين الى اخره **قوله** وان من اراد ان يعرف اعني عدوه
الى اخره ما قال تاويل للايات المذكورة فقال المراد بفتح البقرة تاويل
كسر القوة الشهوية وقوله حين زال عنها شره الصبي ولو لم يكن صنف
الكبرياء وبل قوله تعالى لا فارض ولا بكر وقوله وكانت محجة راقعة المنظر
تاويل قوله صفا فاقع لونها تسر الناظرين وقوله غير مذلة في طلب
الدنيا الى قوله معالجا تاويل قوله تعالى لا تذلوا تذل الارض الى قوله
تعالى لا تشبه فيها وقوله بحيث يصل اثره اي اثر الذبح الى نفسه الى قوله
تاويل قوله تعالى كذللك يحكي الله الموقفي **قوله** فهي كالحجارة او اسد قسوة
لا يخفى ان القسوة الظاهرة التي هي العظا مع الصلابة اصعب في القتل
من الحجر فكيف يكون مثل الحجارة او اسد منها في القسوة وان اريد
بقسوة القلب نبوه عن الحق وانكاره وحموده وبعده عن الاعتبار بالآيات
فهي ليست مشتركة بين القلب والحجارة والجواب ان المراد من القساوة
وما وما يمنع التاثر عن الغير تاثيرا مطلوبا منه ولا يخفى ان هذا في القلب
الذي يبغي غاية القساوة اسد من الحجارة لان الامور المذكورة في الآية
وهي انفجار الماء والانسحاق والهبوط مطلوبة من الحجارة فان الامور
المذكورة وهي حاصلة منها واما التسليم للحق المطلوب من القلب فانه
غير حاصل للقلب المذكور **قوله** وانما لم يقل ارضي الى اخره اشارة الى سوال
وهو ان يقال ما فائدة العدو ل عن الاضي الى اسد قسوة مع انه لاح

الى

الدية والجواب اولافادة المبالغة بسبب انه اول على سدة القسوة للذلة
عليها بجور اللفظ الموضوع لها مع هيئة موضوعه للشبهة وثانيا انه
يدل على زيادة الشدة في المفضل **قوله** او للتخيير او للترديد الاول
هو ان من عرفها تخييرا بين ان يشبهها بالحجارة وبين ان يقول هي اسد
منها او التردد بان يقول العاقل هي اما كالحجارة او كشي اسد منها او كمن
ان يقال ان لفظا او معنى بل لا قوله تعالى الى مائة الف او يزيدون
قوله بمعنى ان من عرف حالها شبيهها بالحجارة او عاقلها قسيتها هذا
يناسب للتوجيه الثاني من التوجيهين اللذين ذكرهما لكن كلام الكشاف
شاملا للتوجيهين المذكورين صرحا لانه قاله المعنى ان من عرف حالها
شبهها بالحجارة او بجور ارضي منها وهو الحديد مثلا او من عرفها شبيهها
بالحجارة او قال هو ارضي من الحجارة **قوله** تعليل للمفضل يعني هو تفصيل
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ بل هو بحسبه عطف على قوله فهي كالحجارة
فكانه قبل ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فان من الحجارة لما يتغير منه الانها
الآية فلا يرو عليه ما يتوهم انه اذا كان تعليل لما سبق يجب ترك
العطف **قوله** وان من الحجارة لما يتغير منه الانها الى اخره فان قيل
الاولي ان يكون لما يشق فخرج منه الماء فقد ما على انفجار الانهار ليكون
ترقيا من الادنى الى الاعلى لان الانفجار والانهار اعلى من خروج الماء قلنا
بل التسقق اسد من انفجار الانهار مع انه يمكن ان يرا وبالماء **قوله**
من اعلى الجبل انقياد الماء امر صفة العبارة تدل على ان المراد بالخشية
الانقياد لارادة الله وقال العلامة القسار اني جعل صاحب الكشاف
الخشية مجازا عن انقيادها اما لان البنية واعتدال المزاج شرط
في الحياة عند المعتزلة واما لان الهبوط والخشية على تقدير رضى العقل
والحياة لا يصلح بان يكون الحجارة في نفسها اقل قوة اقول ما قاله ايضا

من انه يريد من اهل الجبل ان يقبلوا ما اراد الله لا يصحح بياننا فان كان الجبل
اقبل قسوة فان كل شيء مقاد لما اراد الله به وهذا لا يرد على الكتاب فانه
صرح بان المراد من الانقياد لا مراعاة وليس كل شيء كذلك والاول
ان تحمل الحسنة على المعنى الحقيقي باعتبار خلق الحياة والعقل فيها ولا حاجة
الي البنية عند هذه السنة وكون الصبوة والحسنة على تقدير خلق الحياة
والعقل لا يصلح بياننا فان كان الجبل اقبل قسوة كما قال العلامة التفتازاني
فيه نظر فانه يبين ان الجحيم نفسه تجت لو حصل له العلم بالباري وصفا
لحصل له الحسنة والصبوة بها وقلوبهم ليست كذلك الى ما بعده اي جعل
قائما كما جعل ما بعده من الفواصل وما في قوله تعالى ومن يعلمون **قوله**
افتطمعون ان يؤمنوا لكم الى اخره فان قيل ان بعض اليهود اسلموا كعب الله
ابن سلام وقد كان فريق من اسلاف ذلك البعض يسمعون كلام الله
نحو فوج من يهود ما عقولهم فلا يمنع كفر السلف اسلام الخلف **قلت**
الكلام في السلف والجهل كما يصرح به في قوله فاطنك بسفلةم وجاهلهم
وابن سلام من الاجبار والغرض استبعاد العلم المذكور لاستحالة التبع
لان تقليد الاباء مركزية طباع الجبال غاية الركوز **قوله** فيناقضون
الفرقيين اي المؤمنين والكافرين اما النفاق مع المؤمنين فظاهر واما
النفاق مع غيرهم فباختفاء ما قالوه للمؤمنين من انهم على الحق وروايتهم
ما المبشرون به **قوله** فالاستفهام على الاول تقرير فان قيل التقرير
يكون على الفعل الذي وقع اي ما كان ينبغي ان يكون ذلك الامر الذي
كان نحو قوله انصرفت ربك وهذا يكون متعلقا بما هي فلا ياسب
الفعل المضارع قلنا هذا التقرير بان يكون حكاية الحال الماضية
قوله وفيه نظر اذا اخفا لا يدفعها اي الاخفاء في الدنيا لا يمنع
الحاجة في القيمة **قوله** جملة لا يعرفون الكتابة الى اخره ظاهر

قوله

كلامه

كلامه يدل على انه فسر الامي بالجاهل باعتبار ان الجبل لا يعرف الاكثر
فاذا فسر الكتاب بالكتابة كان قوله تعالى لا يعلمون صفة مفيدة للذم
وتحتمل ان تكون للتخصيص في الجاهل قد علم الكتابة واذا فسر الكتاب بالتوراة
كان الجرح للذم وتحتمل ان يكون للتأكيد لان الجاهل لا يعلم التوراة **قوله**
ثم يداود الزبور على رسله ان تقول هذا الاية جعل التقي معني
القرأة الخالية عن المعرفة اذ يدل على ان تقي داود الزبور عارض المعرفة
والتدبر فتأمل قال العلامة التفتازاني هذا البيت مذكر لقصة عثمان
رضي الله تعالى عنه وينبغي ان يكون قوله بالاضافة لآية الواحدة
على ما في النسخ يعرف ذلك بالتأمل اقول انما ينبغي ان يكون بها الضمير
لابتداء الوحدة على ما في النسخ يعرف ذلك لان آية الواحدة تدل على ان
قرائة كتاب الله سبيلة واحدة من الليالي بخلاف سبيله بالضمير واعلم
انه قد ذكر المصراع الاول من البيت مصراع آخر وهو واخره لاقا حمر
المقادير وهذا البيت صرح في انه قتل في اخره فليد بالضمير تناسب
جملة على الذي قتل في اخره فكان الاضافة لنوع من الاختصاص **قوله**
وهذا البناء سبب وصفهم بانهم اميون يجوز ان يكون المراد من الامي من ليس
له علم بالكتاب فيكون لا يعلمون الكتاب وصفا كما شفا **قوله** وقد
يطلق ما زاد العلم الى اخره يعني ان المشهور ان الظن يطلق على الاعتقاد
الراجح مع تجوز احتمال النقيض وهذا المعنى لا يشمل الظن المتعبر بهما
اذ ليس ههنا تجوز احتمال النقيض بل يتم جازمونه باعتقادهم الفاسد
فالمراد بالظن ههنا ما يقابل العلم فيشمل الاعتقاد الجازم والغير
المطابق ويعلم ما ذكر ان العلم يطلق على كل راي مستند الي قاطع والمراد
بالقاطع البدهية والبرهان **قوله** لانه دعاء فيكون مثل سلام عليك
وان قبل هذا اينا سب القول الاول وهو ان يكون الويل معني الهلاك

دون ما اذا جعل يعقبي الوادي والجد المذكور لان معنى سلام عليك سلامي
 عليك وهذا لا يناسب المعنى الثاني قلنا ما هو على المعنى الثاني معرفة لانه علم
 لمكان مخصوص وحده جوار الابد آبه لانه وعما المذهب المشهور لاكثر
 النجاة وانما المحققون منهم فلم يشترطوا في جوار كون المستدكرة الاكونه مفدا
 نحو كوكب نقى الساعة قال الرضي قال ان الدهان اذا اصلت الفاضلة فاق
 عن اي نكرة سئبت فلك ان تقول رجل في الله اركوكب نقى الساعة قال
 الله تعالى في وجهه يومئذ فاضرة الى ما ناطرة **قوله** والمسلم كالمطلب
 له قال في الصحاح المسلم باليد فغير المسلم بما يؤك المطلب له لا لاطا
 ما في الصحاح نعم الاتماس المطلب والتسلم التطلب مرة بعد اخرى كذا في الصحاح
قوله وانما تعذب مكان كل الف سنة بما هذا توهم عجيب وغلط غريب
 ويحمل فاحش لا اصل له وشبهة لا منشأ لها **قوله** وفيه دليل على ان
 الخلف يضرر محال لك ان تقول هذا يدل على ان الخلف في وعد
 الله محال دون مطلق الخبر وان العهد المذكور ههنا وعد واعلم ان في
 هذه المسئلة خلافا بين اهل الظلام فبعضهم على ان الخلف في خبر الله
 تعالى محال مطلقا سواء كان في الوعد او الوعيد لان الخلف نقص
 قدس الله تعالى منه وبعضهم على ان الخلف في الوعيد جائز دون
 الوعد لان الخلف في الوعيد ليس بنقص بل هو عفو وكروا الى هذا ذهب بعض
 اعظم العلماء قدس الله ارواحهم **قوله** على وجه انه يعني قوله بلى اعجاب
 ما نفوه من مسائل النار زمانا مديدا وهرطويلا فكل من كسب سيئة
 واحاطت به الخطيئة وليس الحكم مخصوصا بفرقة اليهود **قوله** بلى من
 كسب سيئة الآية فان قلت ما فائدة قوله من كسب سيئة اذ يكفي ان
 يقال بلى من احاطت به خطيئته الآية قلت فائدة الرجوع عن المعاصي
 والاشعار بان من كسب سيئة فقد يترتب عليه احاطة الخطيئة

ويحتمل استمراره على الخطيئة فيجزمرة الى الكفر نعوذ بالله **قوله** والخطيئة
 تغلب فيما يقصد بالعين معناه ان الخطيئة فيما لا يتوجه القصد اليه
 حقيقة بل يتوجه اليها كمن يترتب عليه ما لا يقصد اليه حقيقة
 وانما قال غالبا لان الذنب يقال له الخطيئة وان توجه القصد اليه
 بالذات **قوله** وتعليقه بالكسبية الى اخره يمكن ان يكون الكسب ههنا
 بمعنى مطلق الاستحلاب فيكون مجازا من سلا من قبل استعمال اسم الكسب
 الجزء **قوله** تحقيق ذلك اي تحقيق ما ذكر من كسب السيئة واحاطة
 الخطيئة **قوله** والآية كما ترى لاحجة فيها لان الحكم المذكور مخصوص
 بالظن كما صرح به **قوله** وكذا الآية التي قبلها وهي قوله تعالى فويل
 للذين يكذبون الآية لان الويل لا يدل على الخلود او لان الحكم المذكور مخصوص
 بالكفار **قوله** فيكون على ارادة القول ليحصل الارتباط بين قوله لا تعذب
 وما قبله **قوله** فيكون بدلا عن الميثاق او معولا له بحرف الجر على تقدير
 البدلية يكون المعنى واذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل توحيدهم كما قاله
 صاحب الكشاف وعلى تقدير كونه معولا بحرف الجر يكون المعنى واذا اخذنا
 ميثاق بني اسرائيل بان لا تعبدوا الا الله **قوله** وحسني على المصدر
 قال العلامة التفتازاني هذا يرد على الزجاج حيث منع هذه القراءة وهما
 منه ان حسني فانيث الاحسن فلا يستعمل بدون اللام **قوله** وانتم
 معرضون عما تدرك الامراض فسر بذلك لان هذا اكثر فائدة من مجرد الاقراض
 وهذا انما من الجملة الاسمية فيكون جملة حالية اي تولىم حال كونكم
 مستمرين على الاعراض والتولي ويحتمل ان تكون معترضة **قوله** على نحو
 ما سبق اي على الوجهين التي ذكرت في قوله واذا اخذنا ميثاق بني
 اسرائيل لا تعبدون الا الله الآية **قوله** وانما جعل قتل الرجل عن يده
 قتل نفسه لان قتاله به سبا او دينا فيه نظر فان اتصال واحد باخر

نسبا او دبنا لا يجعل قتل احدهما الاخر قتل نفسه فالاولي ان يكون المراد من
قوله لا تسفكون دماءكم دماء المنسبين بكم او يقال قتل الرجل غيره بوجه
كما ذكر توسع فيه فجعل الاول فيه عين الثاني **قوله** فيكون اسناد الاقرار
اليهم مجاز اظاير هذا الكلام انه تقرير على قوله وقيل الى اخره فيكون اسناد
الاقرار اليهم على غير هذا الوجه حقيقة وفيه نظره اظاير ان اسناد
الافعال المذكورة الى الاسلاف بتقدير مضاف وانما ان اخذ الميثاق
من الموجود في زمان الذي ضمير ظاهره لا يعلم انهم عهدوا ذلك العهد
في زمانه على اسد عليه السلام نعم الخطاب في قوله انتم للموجودين في عصره
ونسبة القتل والاخراج اليهم بالاعتبار المذكور الا ان يقال المراد من
اخذ الميثاق اقرارهم بتكليفهم باحكام كتابهم وقبولهم لها **قوله** فان
القتل في الحقيقة ليس المراد منه القتل حقيقة لغوية واطلاق القتل
على غيره اعني سفك الدماء مجاز وانما المراد من القتل الحقيقي الشيء الذي
اثره اقوي واسدود مور من القتل الذي هو اذحاق الروح لان فائدة
الحياة بين الذات والبدن الالام ولما كانت لذة الحياة الابدية اقوي
وادومرة كان زوالها اولي بان يسمى ما يوجب قتلها وكذا القول في
الجلال الحقيقي **قوله** على يعني انتم بعد ذلك هؤلاء الناقصون الى قوله
نزل تغير الصفة منزلة تغير الذات فان قيل اذا كان المراد انتم هؤلاء
الناقصون لا يحسن حمل تغير الصفة على الذات والجواب ان حملها على
غيرها لانتم تغير الذات وما هو الا تحسب الوصف الذي هو النقص
كما سيجي فكانه قيل استعمال ما يفيد تغير الذات فيما يمكن التغير فيه
بحسب الوصف توسعا للفتنة التي سيجي ولا يرد السؤال المذكور نعم يحسن
هذا على ظاهرنا وجهه الكشاف وهو ان المراد انكم قوم اخرون غير اولئك
المقرين تنزلا لتغير الصفة منزلة تغير الذات لكنه قال بعد ذلك

كما نقول رجعت بغير الوجه الذي خرجت به ومعناه رجعت على صفة غير الصفة
التي خرجت بها قال العلامة القناري في تفسيره ما يتغير بالوجه وكناية
عن تغير الذات وما ذاك الا تحسب الوصف ومن هذا يعلم انه يعني بـ
المقصود اعتبار تغير الصفة في الحاجة الى اعتبار تغير الذات والجواب
ان اعتبار تغير الذات للمبالغة في تبيين حالهم وكانهم قوم اخرون يفعلون
ما يحكي عنهم فيفيد انه كما يستحيل ان يعدد قوم ما ذكرتم يفعلون عهدهم
وفعلون خلاف ما عاهدوه **قوله** وقدم باعتبار اسناد اليهم
حضور الى اخره يعني جعلهم مخاطبين باعتبار اسناد هذه الافعال المذكورة
اليهم وهي عدم السفك وعدم الاخراج من الديار وجعلهم غائبين باعتبار
اسناد الافعال التي سيجي عنهم في قوله تقتلون انفسكم الآية والتعبير
عنهم بصيغ الخطاب باعتبار حضورهم والتعبير عنهم باسم الاشارة الذي هو
من الاسماء الظاهرة التي ينحكم الغيب باعتبار الجمل التي يحكي ذكرها ولا
يجي عن هذا التقرير ثباسب اتحاد الذات لا المتغير فتأمل **قوله** اما
حال والعالم فيه معنى الاشارة فيه نظرا الى الاشارة اليهم حال
كونهم قائلين مخبرين ويمكن توجيهه بتكليف فتأمل **قوله** اوبان لعدم
الجملة ان قيل لاحتمال في ان معناه ما متحالفان ليس احدهما مستغنية
للاخرى بل هذه الجملة دالة على ان نصف الجملة تقتلون انفسكم قلنا
هو الاشارة الى جماعة مخصوصة متصفة بصفة بيانها قوله تقتلون
انفسكم نحو قوله تعالى فوسوس اليها الشيطان قال يا ادم هل ادلك
الآية والعزم من التوجيهين المذكورين وجه عدم عطف تقتلون
انفسكم على ما قبله **قوله** وقيل هو لا تأكيد لا نفي انه ليس بتأكيد
لفظي ولا معنوي فلم يسم آخر من التأكيد الا ان يقول هذا القائل انه
تأكيد لفظي بان يقال التأكيد اللفظي ما ليس بمعنوي وهو اللفظ المعنوي

قوله بالروح القدس الروح تذكر وتوث **قوله** كالزبر من الرجال
 الزبر من الرجال من يجب محادثة النساء ومحاسنهن **قوله** وسط الهرة
 بين الفاء وما تعلقت به الى اخره ما تعلقت به الفاء قوله ولقد اتينا
 موسى الكتاب الى اخره واعلم ان ياخوه هذه الجملة مذهبين احدهما ان
 الهرة مقدمة لفظا ومعنى على حرف العطف والثاني ان هرة الاستفهام
 مخرجة عن حرف العطف في الاصل ثم قد مر رعاية للاستفهام المستعمل
 قال صاحب المعنى ان كانت الهرة في جملة معطوفة بالواو وبالفاء
 او بم قد مت على العاطف تنبيها على ان التماسا في التصدير نحو اولم ينظروا
 فلم يسروا ثم اذا ما وقع انتم به واخواتها متاخرة عن حرف العطف
 نحو وكيف تكفرون فابن تذهبون فابن توفكون هل يصلح الا القوم
 الفاسقون هذا مذهب سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة اولهم الزحيري
 وزعموا ان الهرة في محلها الاصل وان العطف على جملة متقدمة بينها
 وبين العطف فيقولون التقدير في اولم يسروا امكنوا فلم يسروا
 وفي اضرب عنكم الذكر صفحا انه لم يمتنع عنكم الذكر صفحا فيكون
 التقدير في جملة افكنا الى اخره اعرضتم او مثله ذلك ففي كلام المص
 اشارة الى المذهبين اما الاشارة الى الاول فقوله وسط الهرة بين
 الفاء وما تعلقت به واما الى الثاني فقوله الفاء للعطف على تقدير
 ثم قال اي صاحب المعنى ويضعف قول الزحيري ومن تبعه ما فيه
 من التكلل وانه غير مطرد اما الاول حذف الجملة فان قول بل تقدم
 بعض المعطوف على العاطف فقد يقال انه انما لم يمتد واما الثاني فلانه
 غير ممكن ياخوه هو قائل على كل نفس ما كسبت وقد جر الزحيري
 في مواضع مما يقول الجمهور منها في قوله تعالى افامن اهل القرى ان
 يأتيهم انذار عطف على فاخذناهم بغيطة اقوالهم من كلام الزحيري

الثلاثة
 كيف تكفرون

ان الوجهين جائزان وكل منهما وجه اما وجه الاول فقد مر التقدير
 واما الثاني فقد مر انقلاب الهرة عن موضع **قوله** لتخصه بالوصف
 كما قاله الخاة اذ الحال يقع بكرة اذا اخص بوصف او بالاضافة
 الى اخرها فصلوه كما ذكره في موضع **قوله** واشعار بان الفاعل الى
 اخره هذا في الظاهر ناظر الى المعنى ولعل عبارته احسن من عبارة
 الكشاف فان المفهوم من عبارته ان المبالغة في سؤال الشخص عن
 نفسه والمفهوم من عبارة المصنف المبالغة بينهما وهو الظاهر **قوله**
 ماكرة بمعنى شيء مبرزة لفاعله نفس المستكن الى اخره لك ان تقول
 لم لا يجوز ان يكون ما استروا فاعله نفس او بدلا من الضمير والاحتمال
 الاول فاعله الرضي عن الفراء واي على قال لان ما بمعنى الذي واكثر
 به انفسهم صلته قاسد ويضعفه قلة وقوع الذي مفعلا به فاعلا
 لنم وبس ولو وحذف العلة باجمعا في فتحها لان في مخصوص اي نعم
 الذي فعله الصدقات ولذلك وقفنا عما انهي كلامه ويمكن تصنيف
 الاحتمال الثاني بان الحمل على التمييز اولى من حمله على البدل لان وقوع
 التمييز بعده كثير واعلم ان المعنى على تفدير جعل ما موصولا فاعل للفعل
 او محذوف واظهر من تمييز المعنى الشيء فالحمل عليه اولى ويمكن الجواب عن
 الوجهين اللذين ذكرهما الرضي اما عن الاول فبان وقوع الذي فاعل
 نعم وبس على قلة لا يوجب ان يكون ما غير فاعلهما واما عن الثاني
 فبان يقال لما كان المحض مذكورا وهو متحد بالذات مع جزء من
 الصلة فهو في حكم المذكور فكانه لم يحذف الصلة بتمامها والاولى
 ان يقال لما كان في مثلنا هو مانع من كون ما بمعنى الذي وهو محذوف
 الصلة بتمامها لم يجعل معناه واما في مثل نفس ما استروا به انفسهم
 فليس فيه مانع المذكور فجعل ما بمعنى الذي وكونها فاعلا اولى من كونها

قوله فانهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم عن العقاب بما فعلوا هذا
 لتعني ما سبق من قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به لانهم لما عرفوا ان
 النبي على الحق عرفوا ان مخالفته موجبة لهلاك انفسهم خلاصها فان قيل
 لعلة ازاو بالعقاب العقاب لدينوي وهو عذر الرياسة فانهم انما
 فات عنهم الرياسة قلنا هذا لا يناسب شري لان نفس لا نفس
 تخليصها من الهلاك الذي هو العذاب الالهي وعللة لمثل ما ذكرنا
 لم يكتف اليه صاحب الكشاف بل اقتصر على الوجه الاول **قوله** وهو
 علة يكفر وادون اشتروا الفضل هذاره على الكشاف فانه جعله علة
 لاشتروا وقال العلامة التقاضي معنى كلام القاضي ان المخصوص
 وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى فعل الذم وفاعله ولكن لاختصاصه
 اجنبي بالنسبة الى الفعل الذي وصف به غير الفاعل ويمكن ان يقال
 ان اشتروا وصفة التمييز فهو متمم له فليس ان يكفر واجنبيا عنه
 مطلقا **قوله** وراي في الاصل مقدره قال في الصحاح وراي بمعنى خلف
 وقد يحى بمعنى القدام ولكن لم يتبع في كونه في الاصل مقدره **قوله**
 ويضاف الى الفاعل الى اخره فهو كلامه ان وراي لا يكون مستعلا
 بالمعنى المصدرى وكذا ما يتوارى به الشيء في معنى اضافته الى
 الفاعل او المفعول ولا يخفى ما فيه من التكلف والاضطراب والاولي
 ان يقال ان وراي في الاصل بمعنى الخفاء ويطلق الورا على القدام
 لانه يحصل عنه خفاء ما في خلفه وقد يطلق على الخلف لانه
 مختلف بالشيء الذي يكون قدامه **قوله** ما يتوارى به اي ما يتوارى
 بالشيء وهو ما يتوارى بالشيء يصير مخفيا بسببه وخلفه وما
 يوارى به ما يخفى الشيء لانه يكون قدامه فيكون وراي اذا
 كان زيدا فاعلا يكون خلفه واذا كان زيدا مفعولا يكون المعنى بالخفي

قوله فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة الى اخره لان يقول موافقة
 القرآن للتوراة اما باعتبار الصفات الالهية وافعال الله وحكمه او
 باعتبار الاحكام وعلى التقديرين لا يلزم من الكفر بالقران الكفر بالتوراة
 اذ الكفر باعتبار انه نازل من عند الله وانكاره لا يلزم لا يستلزم
 انكار التوراة ايضا لذلك والجواب ان القران يوافق التوراة
 باعتبار انه نازل من عند الله فانه ذكر في التوراة ان النبي الذي
 انزل عليه القران حق فانه انكاره انكار للتوراة **قوله** قل فلم تقتلون
 انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين ههنا استكمال وموافقة لا محال وما
 ان يكون الخطاب حقيقة مع الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
 او المراد باجاءهم الذين قتلوا الانبياء من قبل فان كان الاول فيا باء
 قوله تعالى من قبل وايضا هم ما قتلوا انبياء وان كان الثاني فلا يرتبط
 بقوله واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا الى اخره
 لان الظاهر ان هؤلاء القائلين الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم ويمكن ان يختار الثاني ويقال المراد قالوا نؤمن نحن واباؤنا
 تخليفا فرغموا انهم واجاؤهم مؤمنون بالتوراة فرد الله عليهم بقوله
 فلم تقتلون انبياء الله من قبل اي لم يقتل اباؤكم الانبياء من قبل
 فالفعل في الحقيقة مستند الى اباؤهم لكنه استند اليهم في الظاهر
 استعارا بانهم يرضون بالقتل ان فعله كفعلهم وانما هم كما بانهم
 قبل يمكن ان يكون المعنى فلم يرضون بقتل الانبياء ولم يرضوا بالعلامة
 التقاضي في ان قوله من قبل ياتي عنه اقول يمكن الجواب بان معناه
 قل فلم تقتلون الانبياء الكاسين من قبل **قوله** واشيروا في قلوبهم
 العجل بكفرهم فيه من الغلات احدها اسناد الاشراب اليهم فكان حب
 العجل ساريا لجميع اعضاده الثانية حذف المضاف لان التقدير حب

الجمل أو عبادة فكان الجمل نفسه اشرب في قلوبهم الثالثة انما اسند
 الاشرا بآلهم فهو متضمن لاسناد الاشرا بآل قلوبهم ثم أكد ذلك بقوله
 في قلوبهم وعلى ما جوزه بعضهم من ان لا يكون زائدة كما في قوله
 تعالى اركبوا فيها يمكن ان يقال ان في ههنا زائدة ويكون قلوبهم
 بدل من الاول **قوله** لانهم كانوا مجسمة او حلولية لا يخفى ان المجسمة
 هم الذين يقولون بان الله جسم والحلولية هم الذين يقولون بان الله
 خالي في الجسم كما ذكر في الكتب الكلامية ولا يلزم من عبادة الجمل
 ذلك ان يجوز ان تكون عبادة لهم بسبب مجر د شكهم فخلعوا هذه
 من الخارج **قوله** من دون الناس اي من غير مشاركة الناس تأكيد
 للمخصوص قبل يمكن ان تكون من التعليل اي الخاوص لمجرد مشاركة
 الناس فيهم فان من قد يجي للتعليل نحو ما خطا بآلهم اخر قوافد هؤلاء
 فانما اتمل **قوله** فتمنوا الموت ان كنتم صادقين لقائل ان يقول
 لا يلزم من اختصاص الجنة بهم وعدم دخول غيرهم فيها ان يتمنوا الموت
 لان بين المفارقة عن الدنيا والدخول في الجنة مدة واعتطاوله
 ويمكن ان يكون فيها شدة ومتاعب لا يعلم قدرها الا الله
 ومنه زمان الكون في البرزخ فهذا مانع من تمني الموت والجواب
 زعم اليهود على ما هو ظاهر كلامهم انهم اذا ماتوا دخلوا الجنة ليس بين
 مفارقتهم عن الدنيا والدخول في الجنة الا اياما معدودة لان من
 مات فقبوه اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ولما
 كان زعمهم ان لا يدخلوا النار الا سبعة ايام ولزم عليهم ان لا يتمنوا الموت
 اذ هم على زعمهم يكونون في الراحة في عالم البرزخ اذ من لم يكن في الراحة
 يكون في العذاب لكن زعمهم انهم لا يعدون الا اياما معدودة فيكون
 معني الآية قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة على ما زعمتم

من ان لا تملك طويلا بين الموت والدخول في الجنة فتمنوا الموت **قوله**
 جاء حبيب على فاقة اي على حاجة وسوق الى الموت كما قاله العلامة
 التفاتا في الظاهر انه حال عن المفعول المذوق اي جاني حبيب
 على كوفي على حاجة وسوق الى الموت **قوله** لا افلح من تدواي على التمني
 اي افلح من تدور عند الموت على تمينه سابقا فان المؤمن اذا حضر الموت
 بشر بوفاء الله وكرامته فليس شي احب اليه مما امانته فاجب لقاء
 الله واجب الله لقاءه كما موصى الحديث على قائله الصلاة والسلام
قوله لانهم لو تمنوا الموت لقتلوا شهيدان قيل يجوز ان يتمنوا في غير
 الملا قلنا لو تمنوا التمني في الملا محمد الماني في القرآن كما هو عادتهم الذميمة
قوله فان كان بالقلب لقاوا تمينا يعني اي سلمنا ان التمني بالقلب
 لزمان قالا وباللسان تمينا **قوله** على انه ان اراد بالذين اشركوا
 اليهودية اي الكفار وقال العلامة التفاتا في كلام مبتدئ بان
 شدة حرص اليهود لانهم المراد بالمشركين والالهيكن لهذا الكلام ربط
 بما قبله اقول لا حاجة الي التخصيص باليهود بل يمكن ان يكون المراد
 غيرهم كما قال في الكشاف انه قيل اراد بالذين اشركوا المحوس لانهم
 كانوا يقولون ملوككم عيسى الوتيروز والاف مهران وعيسى بن عباس
 ما قول الاعاجم اي هرا ورسال وربطه بما تقدم من قوله ولتجدنهم
 احرم الناس على حياة المبالغة في حرصهم فانه لما قيل هم اسد الناس
 حرصا والحال ان من الناس المشركين من يؤد احدهم لغيره من سنة
 تحوصهم على الحياة مما لا يمكن وصفه **قوله** وهو على الاولين اي اخره قد
 تروجهما ثلاث لقوله تعالى ومن الذين اشركوا فقال ان قوله
 تعالى يؤد على الاولين جملة مستقلة على طريقة الاستيناف اذ الكلام
 على هذين التوجيهين ثم عند قوله تعالى ومن الذين اشركوا واما

على التوجيه الثالث وهو ان يكون يود احدكم صفة متبادلا محذوف
 ويكون قوله تعالى ومن الذين اشركو اظهرو فيكون هذا المجموع محمله
 معطوفة على السابقة **قوله** لو بمعنى ليت تابع في ذلك صاحب الكشاف
 وتوضيح المعنى انه يتقدم يود احدكم قاطلا لواعر بمعنى ليتني اعر لانه
 نظر الى لفظ احدكم وهو غائب وذكر الحكاية بلفظ الغيبة كذا قاله
 العلامة النفاذاني والمقدم الذي ذكره لا يتم اذ لا وجه لمحذوف
 يود احدكم قاطلا لواعر لا بد من شيء اخر وهو ان يقال يود احدكم الغر
 الطويل قاطلا لواعر والظاهر ان هذا تكلف والحق ان لو ههنا حرف
 مصدر ي قال ابن هشام والذي اثبت لواله المصدرية الفراء ابو علي وابو
 البقاء وابن مالك واكثر وقوع هذه بعد واد يود **قوله** ان كانا
 كما يقولان فليس بعد و بين فكان نفسا توهم الباطل قياس الملائكة
 المقربين الى الله على خواص السلاطين المقربين اليهم وذلك فاسد لان
 الملائكة كلهم مطيعون لامر خالقهم ويتزهدون عن الحسد وعن الاغلا
 الذميمة فلا وجه لعداوتهم بعضهم مع بعض **قوله** فانه محمل الفهم
 والحفظ كون القلب محمل الفهم ظاهر واما كونه محمل الحفظ فغيره
 فان المنظور يكسب العلوم العقلية ان حافظ الصور الجزئية الحسية
 وحافظ المعاني الجزئية القوة الحاصلة في مخرج الدماغ المسماة بالمخ
 وحافظ المعاني الكلية وخواصها هو العقل المفيض على النفوس بامر
 ربه **قوله** فليمت غيظا الى اخره فان قلت اذا كان الجواب احد ما ذكر
 فاما وجه ربط فانه نزل به قلت اما وجه ربط الاول فبان ببيان
 المعنى فليمت غيظا لانه نزل الاية وتوضيحه ان سبب غيظهم وعدا
 نزوله على قلب النبي صلى الله عليه وسلم وهذا امر محقق فليمت غيظا
 واما وجه ربط الثاني فبان يقال نزوله على قلبه باذن ربه فمن انكر

نزوله كان عداؤه ومن كان عداؤه كان الله عداؤه واعلم ان ظاهر
 قوله وقيل محذوف انه غير محذوف على الوجه الاول وليس كذلك
 لانه على الوجه الاول ايضا محذوف لقوله محذوف الجواب واقسم
 علمه مقامه فالمراد بكون الجزاء محذوف وتقديره مع عدم ذكر شيء مقامه
 وحينه يكون قوله تعالى انه نزل على قلبك الاية محملة مستأنفة
 كأنه قيل ما سبب عداوة جبريل فقيل انه نزل الاية فتأمل **قوله**
 اراد بعد اوة الله تعالى في محالته عداوا او معاداة المقربين من عباده
 ان قيل هذا يدل على ان عداوة الله تعالى ليس على معناه الحقيقي بل انما
 هي تجوز والمستفاد من العداوة المحبة بميل النفس الى الشيء كما لا ريب
 فيه بحيث محملة على ما يقرب اليه والعباد اذا علم ان الكمال الحقيقي
 ليس الا الله تعالى وان كل كمال فهو من الله تعالى لم يكن حبه الا لله وذلك
 يقتضي ارادة طاعته والرغبة فيما يقرب اليه فذلك فسر المحبة
 بارادة الطاعة ولا يخفى ان العداوة ضد المحبة فهي نفرة النفس عن
 الشيء لبقية ادركت فيه بحيث محملة على ما يبعده عنه وعلى هذا فلا يجب
 ان تحمل عداوة الله على المعنى المجازي قلنا اعتقاد النفس في الله ليس مما
 يذهب اليه من له اذ في عقول اليهود لم يدعوا ذلك وسيصرح **قوله**
 وصدر الكلام بذكره لئلا يشك في صدر الكلام بذكر الله مع ان اليهود
 لم يزعموا انهم اعداء الله بل زعموا انهم عداوة جبريل النبي عليهما السلام ضد
 الكلام بذكره تعالى تنبيهنا على ان عداوة جبريل عداوة الله وكذا عداوة
 النبي صلى الله عليه وسلم عداوة الله وعداوة سائر الانبياء ان قوله
 تعالى فان الله عداو للكافرين زيادة لثبوت لسان الانبياء والملائكة
 فانه يفيد ان من عادى الرسل والملائكة فان الله عداوهم **قوله** والذين
 على ان معاداة الواحد هذا غير مذكور في الكشاف وهو انما يتبادر الى

الواو بمعنى او والا فلا يبدل ما ذكرنا منهما فاقبل **قوله** وقرى يكون
 الواو على ان المقدور الى اخره لم يجعل الواو العاطفة كما سكن الهاء
 في وهو اذ لم يوجد مثله في الواو العاطفة بل جعل الواو العاطفة
 للجملة الفعلية التي هي بئذ على الفاسقين لانه بمعنى الذين فسقوا
 نظرا الى المعنى وان لم يصح جعل صلة اللام الفعل واعلم ان فيما ذكره
 موافقا لصاحب الكتاب فان نظرا اذ يلزم منه ان يكون الذين كما عاهد
 عهدا ابده فربون منهم مطلقا بل اكثرهم كفرون وبعضهم مؤمنون
 والجواب ان الفاسقين والعاطفين والمعاهدين والناذرين
 في الآية بعض اليهود وخبر اكثرهم راجع الى مطلق اليهود فيندفع
 السؤال وقال العلامة التفتازاني او في مثل هذه المواضع فيندفع
 تساوي الامرين في الوقوع مع ان الثاني ابعد والى بعد الوقوع
 فيجعل على انها بمعنى بل قد اثبتنا الثقات وشهد بها الاستعمال
 وذلك عليه ههنا القرينة اعني قوله بل اكثرهم لا يؤمنون ترقيا الى
 الاغلاظ لا غلاظا اقول فيه نظرا لان تساوي الامرين في الوقوع
 مع كون احدهما ابعد عن الوقوع لا وجه له ظاهر اذ بينهما تانف
 والاولى ببدال لفظ الاستواء بالاشتراك **قوله** اضفوا قلما عاهدوا
 عهدا الى اخره قد مر النظر الوارد فيه والجواب عنه والاولى ان يقال
 ان الهرة مؤخره عن حرف العطف تقديرها فتكون الجملة معطوفة على
 الجملة السابقة كما مؤيد بذهب الجمهور **قوله** فان من لم يذب جهارا الى
 اخره يعني يتوهم من قوله تعالى يذبوه فريق منهم ان الاولين منهم نابذوه
 فلزم ان لا يكون اكثرهم نابذين فليزوا ان يكونوا مؤمنين فرد هذا
 التوهم بقوله تعالى بل اكثرهم لا يعلمون يؤمنون اذ لا يلزم من عدم
 النبذ جهارا ومردا وهو المراد من النبذ ههنا الابعان اذ يجوز ان يكونوا

نابذين خفاء **قوله** واعلم انه تعالى قد دل بالآيتين على ان جل
 اليهود اربع فرق الى اخره العبارة الواضحة ان يقال ان المعنوي من
 الآية الثانية بيان حال العالمين باحكام التوراة كما هو المعنوي
 من قوله تعالى كما كنتم لا تعلمون ومن فرقان فرقة تمسكوا باحكام
 التوراة ظاهرا كما ذكره وفرقة لم تمسكوا بها ظاهرا وعلى هذا يكون
 معنوي الآية الاولى بيان حال الجاهلدين بها ومن قسمات احداهما
 الممردون المتمسكون في المعاصي المعرضون بالطبع عن تعلم احكام
 التوراة والعمل بها الثاني الجاهلون الذين فهمهم وعلموا عن الطبع
 لكن لم يتفق لهم عقلها واليهام الاشارة بقوله تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون
 وفي هذا القول اشارة ايضا الى الفرقة الخامسة الذين هم المؤمنون
 هؤلاء اليهود لاجلهم وهو اولى من التخصيص بجلهم فان قلت
 المعنوي من قوله على ان جل اليهود اربع فرق ان منهم فرقة خامسة فمن
 هي قلنا قد ذكرنا الفرقة الرابعة هم الذين تمسكوا بها ظاهرا وبندوها
 حقيقة الى اخره ومنه يعلم ان ههنا فرقة اخري هم العالمون بها
 لكن لا يتسكون بها ظاهرا فاقبل ففهمه اشكال **قوله** وعبر عن السحر
 بالكفر لئلا يعل على انه كفر فيه نظرا اذا السحر مطلقا ليس بكفر وانما يكون كفرا
 اذ الحقه شيء موجب للكفر قال الفقهاء حرر فعل السحر اجماعا وبكفر
 مستعمل ولو قال عمله استوصف فان وصفه بما هو كفر كان يعتقده
 التقرب الى الكواكب السبعة او قال افعل السحر بقدرتي لا بقدره
 احد تعالى فهو كافران وصفه بما ليس بكفر فلا يسبغ فرقى الاطلاق
 المذكور ونظره كذلك في قوله باستعماله لان استعمال السحر لا يكفر مطلقا
 قال العلامة التفتازاني علم السحر مزاولة النفوس الخبيثة لا قوا
 وافعال يترب عليها امور خارقة للعادة ولا يروى خلاف في كون

العمل كغيره نوع من الكبار مغاير للاشراك لا يتأ في ذلك لان
 الكفر انما والاشراك نوع منه اقول فيه نظر ذكرناه ثم ان تعبير علم
 السحر بالمرادلة المدكوة ليس كما ينبغي اذ المرادلة علم وهو ليس بالعمل
 بل اثره **قوله** والمراد بالسحر ما يستعان به تحصيله في اخره فيه نظر
 اذ لا بد من تعريفه من احكام الخارق للعادة الا ان يقال هو المراد مما
 لا يستعمله الانسان قال الامام الغزالي انما يدعى سحر الحق العباد ولاجل
 امور ثلاثة الاولى ان يكون موديا الى ضررنا بصاحبه واما بغيره فكثير
 علم السحر والطلسمات وهو حق اذ شهد به القرآن وهو نوع يستفاد من العلم
 نحو امر الجواهر وبأشياء حسنة في مطالع الجواهر فيتحقق شخص من تلك
 الجواهر على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت مخصوص في المطالع فيلحق
 به كلمات يتلفظ بها من الكفر والخس والخالف للشرع ويتوصل
 بسببها بالاستعانة الى الشياطين ويحصل من مجموع ذلك حكم اجراء
 الله تعالى العادة احوال غريبة في الشخص المسحور **قوله** او يربك صاحب
 خفة اليد فغيره مؤمور فيه نظر لان الفقهاء قالوا تعليم الشعبذة وتعليم
 حرامان والشعبذة خفة اليد قال العلامة المقتزاني السعوية
 خفة في اليد وكذا الشعبذة وقيل للبريد السعوية خفة وتعليم مما
 ذكرنا ان عمل خفة اليد التي هي الشعبذة حرام **قوله** وحله لا يخفى
 على ذوي البصائر وتوضيحه ان يقال ان الملوك النازكين من السما اي
 من اسماء عالم القدس الروح والقلب والمرأة التي هي الزمرة النفس
 فانما حلت الروح والقلب على المعاصي وهما زينان النفس يظهرانها
 حتى تصفو فيحصل لها عروج وارتفاع ولحق بسبب كمالها الى عالم
 القدس ايضا وليس فيها ذكر ايضا من ان هذا التأويل فائدة لا بد من جعل
 النفس على القلب والروح على المعاصي استعانة الله بها **قوله** ومن جعل ما

خافية ابدلنا من الشياطين بدل البعض لانه اذا لم يزل على الملوك شي من
 السحر على ما هو مقتضى ما الخافية فلا يستخلان بالسحر ولا يعلم فيه
 فوجب ان يكون هاروت وماروت غير الملوك لانهما اي هاروت وماروت
 يعلمان الناس السحر فلا وجه الا ان يكونا بدلين من الشياطين ابتداء
 للناس **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ما قاله اليهود من انهما مشلا
 بشريين فتامر او يقال المراد من الثاني كون ما خافية وان يكون
 هاروت وماروت بدلين من الشياطين بدل البعض كما ذكر **قوله** فمن علم
 سحر وعمل به كفر فيه نظر قد مرود فعه بان يقال ان المراد انما اذا اعتقد
 ما يوجب الكفر كما سخر الله ويقال لعلة هذا كفر في شرع قد مر **قوله** وفيه
 دليل على ان تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور فيه نظر اذ هو خلاف
 ما عليه الفقهاء فانهم لم يجوزوا تعليم السحر وتعليمه فتامر **قوله** الضمير
 لما دل عليه من احد فان الفكرة في سياق النفي المقيد للعموم فالتقدير
 يعلم الناس **قوله** على الاضافة الى اخره قال ابن جني هذا من الجدل
 الشواذ وذلك انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف الذي
 هو به ثم جعل المضاف اليه هو الجار والمجرور جميعا ولو يصح ان تكون
 من متحقة لتأكيد معنى الاضافة كاللام في لا اباله لان هذه اضافة لفظية
 الى المفعول ليست بمعنى من **قوله** لانهم يقصدون به العمل الى اخره انما
 ذكره لاننا صرح سابقا ان مجرد تعلم السحر غير ضار انما الضار العمل
 به **قوله** والظاهر ان اللام لا تبدأ الى اخره اي ليست للتأكيد كاللام
 التي في لقد علموا وانما كان الظاهر ان التاسيس خير من التأكيد **قوله** يحتل
 المعنيين اي البيع والشرا كما مر في تفسير قوله تعالى ليس بالشر وابه
 انفسهم **قوله** يتكفرون فيه او يعلمونه فتحه على المعنيين فان قيل التقييد
 بقوله لو كانوا يعلمون على هذه التفسير يبدل على وجه صحيح فيجوز

علمه وليس كذلك بل شري أنفسهم قبح ما ذكر سوا علوا او لم يعلموا قلنا
معناه لو كانوا يعلمون لا تدعوا عن فعلهم القبح والحصول كلام المصنف
ان العلم مثبت لهم ولا العلم الحاصل بالضرورة اي الخلقة والبدنية
التي لا عدول عنها والعلم المنبني عنهم انهم لم يتفكروا فلم يتفكر في حجة كما هو
حقيق عندهم وعلموا على خلاف ما اقتضاه العقل العرفي فانهم علموا بها
فحجة لكن لم يتحقق عندهم حقيقة ما ترتب عليه من العذاب **قوله** لا يثبت
مأثوبة من عند الله الى اخره وانما قدر على هذا التقدير لان جوابا ويجب
ان يكون فعلية ما مأثوبة **قوله** ليدل على ثبات المأثوبة والجور خير بها
فيه نظرا اما الاول فانه لا يدل على ثبات المأثوبة بل على ثبات الخيرية
للمأثوبة واما ثانيا فلانا لانفسنا انه يدل على الجور خير منها وقد تكفل
العلامة التفاتا الى ما توجبه الاول فقال اصله لا ثابته الله مأثوبة
فعدل الى مأثوبة لم للدلالة على ثبات المأثوبة واستقرارها على تقدير
الايمان والتقوي ثم الى مأثوبة من عند الله خير من الجور على حرمانهم
الخير وترغبنا لمن سواهم في الايمان والتقوي اقول لا يخفى ما فيه من
المتكلف وعدم ظهور دلالة اللفظ عليه ويمكن ان يقال الاصل لا يثبت
مأثوبة من عند الله خيرا فهو حذف الفعل الجار والمجرور وعدمه الى
الجملة الاسمية استعارا بان المأثوبة خير لهم ولغيرهم وللدلالة
على ثبات الخيرية للمأثوبة واذا ثبتت الخيرية للمأثوبة اثباتا فاما كانت
المأثوبة ايضا دائمة والجواب عن الثاني ان خيرا اذا كان صفة يدل
ظاهرا على ان المأثوبة قد تكون خيرا وقد لا تكون خيرا واما اذا رجع كان
الحكم بان المأثوبة مطلقا خيرا ففي ههنا سؤال وهو ان معناه الشرط
ان خيرية المأثوبة على تقدير ايمانهم وانقائهم والحال ان خيريتها
ثابتة سواء كان امنوا واتقوا او لم يؤمنوا ولم يتقوا والجواب ان التقدير

لعله
وعدل

مأثوبة

مأثوبة من عند الله خيرا من الله فحذف المشتق الجار والمجرور **قوله** وتكبر
المأثوبة يعني انما لم يقل مأثوبة الله بالتعريف بل اورد منكرة لما ذكر **قوله**
والود محبة الشيء مع تنبيهه الى اخره لو كان كذلك لكان المناسب ان يقال
ما يحب الذين كفروا ابدل قوله بما يود لان نفي الود محلي بما ذكر لا يستلزم
نفي المحبة لكن المناسب ههنا نفي المحبة وانما علم ان المفهوم من الصحاح ان الود
يحيى بمعنى التمني وقد يحيى بمعنى المحبة فانه قال يقول وودت لو تفعل كذا
اي تمنيت وودت الرجل احبه واما كونه بمعنى المحبة مع التمني الى اخر
ما قال فلا يفهم من الصحاح **قوله** مزيدة للاستغراق اي لتأكيد الاستغراق
والعموم وفع توهم عدم الشمول قال العلامة التفاتا الى نفي التي
في خير مزيدة للاستغراق لان خير نكرة في سياق النفي فاعلم ان ينزل
وهو مفعول يود الله اجل عليه ما الثانية فقيد من الاستغراقية
زيادة في العموم تأكيد وليست صلة محضة اقول فيه نظرا اما الاول فلان
من لا تقيد زيادة في العموم بل تؤكد العموم وترفع توهم عدمه واما ثانيا فيل
فلا تجعله محضة اي حرف لا يدل على تأكيد ما هو ان الحرف الزائدة والجواب
ان يقال المراد من زيادة العموم قوله وليس صلة محضة
انما ليست زائدة بلا فائدة **قوله** لا يحب عليه شي وليس لاحد عليه حتى
فيه بحث فان وجوب الشيء اما ان يكون عبارة عن الذم بتركه او يكون
تركه مستلزما للاخلال بالحكمة كذا نقل عنهم اي عن القائلين بالوجوب
وهم المعتزلة وبعض الحكماء حينئذ يقول الباري تعالى علمي الارل
وجوب كل حادثة في وقت المعين على هيأته واحواله الخصوصية فيجب
صدور الحوادث عنه تعالى بخلاف اقتضاه علمه الشامل اذ لو لم يصدر لزم
الجملة وهو موجب للذم ومخل بالحكمة واما انه ليس لاحد عليه حتى فلا
ينفي الوجوب بالمعنى المذكورة قد بسطنا هذا البحث في حاشيتنا على شرح

المواقف **قوله** فيها شعار بان النبوة من الفضل فيه رد للفلاسفة حيث يقولون النبوة تكون بالكسب لا بالفضل فان قلت ان اراد ان النبوة لا تكون الا بفضل الله تعالى فهذا الحصر لا يفهم من الآية وان اراد ان النبوة قد تحصل بالفضل فهو مسلم لكن ليس هذا بمقصود والجواب ان يقال ان مقتضى قواعد الفلاسفة ان كل ما صدر عن الله تعالى فهو بطريق الاجاب لا بالفضل والهيبة فاذا ثبت ان بعض النبوة بطريق الفضل ثبت ان الكل كذلك اذ لا قائل بالفضل **قوله** وما عرف فيه من حكمه فيه نظر اذ على هذا يكون خلافة مخالف الحكمة فيكون مذموما بالوجهين المذكورين فيكون ذلك الفعل واجبا عليه تعالى بالمعنى المعتبر عند المعتزلة كما مر والاولى حذف هذا والانتصار على السابق **قوله** والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واشباتها في غيره ان اراد ان معناه في اللغة مجموع هذين الامرين فهو مجموع وان اراد ان كل واحد منهما معنى مستقل فيكون قوله ولذلك قد يستعمل في كل منهما قليل الجدوي قاربا للحاج يقال نسخت الشمس الظل ازالة عنه ونسخت الرياح اثارها في ارضها ونسخت الكتاب وانتسخته كله بمعنى وقال العلامة النيسابوري النسخ لغة ازالة والنقل ايضا وماؤ ان يغير الشيء بحاله وصفتيه مع بقاءه في نفسه وما ذكرنا كله يدل على ان معنى النسخ اما مجزى ازالة والنقل واما ما ذكرنا انه ازالة الصورة عن الشيء واشباتها في غيره فمخالفة لما نقلنا **قوله** منتسبة به في اعراب كلمات الشرط اختلاف بين النحاة وهذا الذي ذكره مذهب سيهويه قال الرضي يمكن ان يقال بمذهب سيهويه ان كلمات الشرط والاستثناء مستحقة لحر في الشرط والاستثناء فحذف الكثير الاستعمال على ما ذكر في حد الاسماء كلمات الشرط اما فاعلة للفعل مقدرا ومفعولة له والظاهر

لكنه خالف ذلك في موضع اخر فقال وان قلنا ان حرف الشرط مقدرا قبل كلمات الشرط كما هو مذهب سيهويه فكلمات الشرط اذن مفعولة للفعل مقدرة تفسيره ما بعده ابد اسما كانت مرفوعة او منصوبة اذ حرف الشرط لا يدخل الا على فعل ظاهر او مقدر وذلك عند البصريين وههنا موضع نظر اخر فاما **قوله** او مثلها في الثواب يعني وان لم تكن مثلها في النفع بل يكون خيرا منها فيه فان النسخ يناسب ان يكون النفع فيه اي الفائدة العاجلة الدينوية في النسخ اكثر حين تحقق النسخ والاصل اختصاصه ان الى اخره جواب سؤال وهو ان لقائل ان يقول لا يلزم من الالية جواز النسخ اذ كلمات الشرط قد تدخل على المستحيل كما في قوله تعالى لو كان فيها الهة الا الله لفسدنا فاجاب بان دخولها على المستحيل قليل والاصل دخولها على الامور الممكنة **قوله** تعالى اني اعلم ان الله على كل شيء قدير قد يراد بهذا ان علم النبي صلى الله عليه وسلم بان الله على كل شيء قدير والعرف ان انكارهم لما ذكره سبب جهلهم بقدرته على كل شيء **قوله** والنسخ قد يعرف بغيره اي بغير بدل هذا رد لقول من لم يجوز عدم النسخ بلا بدل فانه يخجل من الالية انه لم يعرف الا بدلا مثل المنسوخ او غير منه **قوله** والمعتزلة على حدوث القرآن عطف على قوله من منع النسخ الى اخره اي واصلح المعتزلة هذه الالية على حدوث القرآن **قوله** وان التغيير والتفاوت من لوازمه يقوم من هذه العبارة انهما من لوازم الحدوث وليس كذلك بل الحق ان يقال ان التغيير من مكرهات الحدوث لان هذا استدلال بالتغيير على الحدوث والاستدلال يكون من الملزوم على اللازم لا العكس اذ يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وعلى ما قلنا يكون مطابقا لما هو المشهور من الاستدلال بتغيير العالم على حدوثه ويمكن ان يقال مراده ان التغيير والتفاوت من لوازم القرآن وهما

مستلزما للحدوث فيكون ههنا مقدمة مطلوبة او يقال ان المراد
 من اللازم ههنا ما لا يتحقق بدون ذلك الشيء كما يقال فلان لزوم بيته
 اي لا يخرج منه وقد مر هذا المعنى منقولا عن الشريف المحقق في اذيل
 الكتاب وتوضيح الجواب فيما نحن فيه ان يقال لا تغاير في المعنى العام
 بالذات بل التغير انما هو في استمرار تعلقه بافعال المتكلمين ولا نسلم
 ان متفاوت مستلزما للحدوث لم لا يجوز ان تكون امور قديمة متفاوتة
 فان صفاته تعالى الذاتية قديمة كما هو مذهب اهل التحقيق مع انه
 متفاوت في المتعلقات والاحكام لا يقال المتعزلة لم يقولوا بالصفات
 القديمة لا لما نقول عدم قولهم بذلك لا يصحنا ومع ذلك فان بعضهم
 يقولون في المعنى بالصفات القديمة وان نفوا ذلك بحسب الظاهر
 كما هو مذكور في كتب الكلام **قوله** وهو كالدليل على قوله ان الله على كل
 شيء قدير فيه نظرا لكل منهما مستلزما للآخر فان القدرة على كل شيء مستلزم
 ملكية السموات والارض وبالعكس فمن انصف بكونه قادرا على كل شيء
 يجب ان يكون له ملك السموات والارض ومن انصف بان يكون له
 ملك السموات والارض يجب ان يكون قادرا على كل شيء فجعل احدهما دليلا
 على الآخر ليس اذ في من العكس والجواب انما وان كانا متساويين في نفس
 الامر لكن استلزام احدهما للآخر اظهر عند العقل من استلزام الآخر له
 فان استلزامه ان يكون له ملك السموات والارض بكونه تعالى قادرا على كل
 شيء اظهر من العكس فان الاتحاد بالفعل ظاهر الاستلزام للقدرة لان
 من لم يقدر لا يمكن ان يوجد بالاختيار لكن القدرة لا تستلزم الاتحاد
 بالفعل **قوله** وعلى جواز النسخ لان من له ملك السموات والارض له ان
 يحكم في ملكه بما يشاء وارا من نسخ حكم باخر او غيره **قوله** وانما هو الذي
 يملك اموركم ويحرمه على ما يصحكم الاول فاطر الى كونه تعالى له ملك

السموات والارض والثاني الى قوله ولي نصير **قوله** والنصير قد
 يكون اجنبيا عن المنصور فيهم منه ان الولي ههنا بمعنى القريب وهذا
 لا يناسب الآية وليس يحتمل ايضا بل المراد ههنا الحاكم فحين ان يفرض
 بينهما بان الولي الذي هو الحاكم قد يكون عاجزا عن النصرة والنصير
 قد لا يكون حاكما لا يقال فيهم من الآية ان الحاكم غير الله فلا يتجه
 الفرق المذكور بل الحاكم لا يكون عاجزا عن النصرة لا ما نقول المراد من الولي
 في الآية الحاكم حقيقة وفي قولنا الولي قد يكون عاجزا عما هو اعلم واعلم
 ان نبوت العموم من وجه بينهما الاحتياج الي ان يقال لا ولي قد ينعف
 عن النصرة بل لو كان قادرا عليها ولم يصير له نصير او يكون **قوله**
 امر معادلة للهرة الاستغفار للتوبخ يعني ان شأنهم ان لا يقرحوا
 بالسؤال ويتفوهوا الامر الى الله المالك للامور كلها الذي ليس ولي ولا
 نصير لهم الامور فلما اقترحوا بالسؤال صاروا غامضين بخلاف مقتضى علمهم
 كما فعل قوم موسى وعلى ما ذكره يكون الخطاب في قوله تعالى لم تعلم ليس
 بعينه الخطاب في امر تزيين اذ الخطاب في الاول هو النبي عليه الصلاة
 والسلام وامته وفي الثاني امته فقط هذا مضمون كلامه والوجه
 ان يقال اذ كانت امر متصلة بكونه لم تعلم خطا باللائمة واذا كانت
 منقطعة محتمل لم تعلم ان يكون خطا بالنبي وامته بقدر العلم بالادب
 ان يكون الخطاب غير النبي صلى الله عليه وسلم في الايتين في كلا التقديرات
 ويكون الخطاب في المر تعلم خطابا عاما للمؤمنين **قوله** قيل نزلت في
 اهل الكتاب لا يخفى ان الخطاب في قوله تعالى لم تعلم للنبي صلى الله عليه
 وسلم اوله ولا امته تعالى وعلى تقدير ان تكون هذه الآية نزلت في اليهود
 او المشركين يكون الخطاب بينهما مع احدهما من الفريقين فلا يبقى بين
 الايتين ملازمة فالوجه ان تكون هذه الآية نازلة في المؤمنين

للنبي عن اقتراحهم كاذرة أولا والخطاب في قولنا لم تعلم لغوا ايضا في الحقيقة
وان كان في الظاهر خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم **قوله** هذا
توجيه كلامه في هذا المقام وهو هنا حيث وهو انه قال ولا ان سبب
نزول قوله تعالى ما ننسخ الاية قول المشركين او اليهود لا تزول الي
محمد يا امرأته بنى ثمر بنهاشم عنه وعلى هذا فلا يظهر وجهان يكون
الخطاب في لم تعلم ان اسما لاية للنبي اوله ولا منه فيكون الخطاب
للطاعين في النسخ الان يقال المقصود من الخطاب المذكور ان يقول
الرسول وامنه للطاعين في النسخ ما علموا وتحقق عندهم ما هو ارفع
لللعن المذكور من قدرته تعالى على كل شيء وعلى هذا فارجح قوله تعالى
ام تريدون منقطع بمعنى انه قد اضرع عن الاستفسار عن هؤلاء
المخاطبين او غيرهم الاول واستألف استفهاما فائيا واما اذا كانت
متصلة فيكون معطوفا على مقدرة المقدرة تقعون بالعلم بما ذكر
وتكون الاقتراح في السؤال وتقرخون في السؤال وعلى هذا يمكن
ان يقال المخاطبون المؤمنون او غيرهم واما اذا كان ام تريدون
معطوفا على لم تعلم ويكون لم تعلم خطابا للنبي وامنه كما ذكره المصنف
لا بد ان يكون المخاطبون في ام تريدون المؤمنين فتا ملة والله اعلم
باسرار كلامه واما قلنا ان ام تريدون معطوف على مقدرة لم يجعله
معطوفا على لم تعلم كما فعله المصنف والمفسر بوري لان المناسبات تجعل
لم تعلم الاية دليلا على حقيقة النسخ ويكون ام تريدون كلاما آخر
لا يرتبط بالنسخ لان سبب نزوله على ما قاله الاما ان المسلمين سألوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما ان جعل لهم حجة كانوا يعبدونها كما سألوا النبي
ان يجعل لهم الها كما لهم الهة واما قول اليهود او المشركين كما قاله المص
ان الاسئلة المذكورة غير مرتبطة بالنسخ **قوله** ومعنى الاية لا تقتروا

فصلوا

فصلوا الى اخره هذا اشارة الى دفع سؤال توهم ههنا وهو ان الاقتراح
في السؤال ليس كقراحي يرتبط به قوله ومن يبدل الكفر بالامانة
قد نعد بان الاقتراح في السؤال قد يفتي الى الكفر على ما فصله لكن
المفهوم من كلام صاحب الكشاف ان المراد من الكفر الاقتراح في السؤال ومن
الايان الثقة وترك الاقتراح فعلى ما قاله المصنف في الاية اعتبار
وعلى ما قاله صاحب الكشاف في الاية مجاز لكن المناسبات يقال
ومن ترك الثقة بالايان وشك فيها واقترح غيرها حتى وقع في الكفر
بعد الايمان فقد ضل سوا السبل والغرض ان الاقتراح المذكور مما
يفضي الى الكفر لغو باطل منه ثم ان ما في قوله تعالى كما سئل موسى
تحتل ان تكون مصدرة ويكون معناه كسؤال موسى فان يكون المصدر
مضافا الى المفعول لان قوله موسى ايضا مقترخون في السؤال وتحتل ان
تكون موصولة او موصوفة اي كما الذي سئل موسى عنه اولئ شئ **قوله**
بالعامة ههنا من عند انفسهم اي يكون مقتضى انفسهم لا مكتسبا وما
يكون مقتضى الذات اقوي او يكون المراد انه بالغ غايته كشيء مقتضى الذات
واذا اتعلق بحسب اكون مفسرا او يكون المعنى حسد احسان من عند انفسهم
واذا اتعلق بوجه يكون لغوا فان قيل لم قيل من عند انفسهم ولم قيل من انفسهم
قلنا يمكن ان يقال انه لو قيل من انفسهم لتوهم ان معناه ودوه من اجل
انفسهم وليس بمراد **قوله** اذا الامر غير مطلق اي لا مبالغة في العقوبة الصغرى ليس
بمطلق حتى يكون مستمرا في جميع الارض من تحسب الظاهر بل يقتد انتباهه
بامر معين مؤايدان الله بامره **قوله** تعالى وما تقدموا لانفسكم من
خير تجدوه عند الله حمله مغترضة بين ما تقدم عليها وما تخرعها
وهو قوله ان الله بما تعملون بصير ان جعل ما تخرعها متعلقا بما تقدم
عليها وان جعل ما تخرعها بما تقدم عليها وان جعل ما تخرعها من متعلق

تكون اعتراضية على مذهب من جواز الجملة الاعتراضية في آخر الكلام **قوله**
تجدوه عند الله اي ثوابه اي تجده وانثابه ثابتا في علم الله وحكمه وانجذوا
ثوابه عند قركم الي الله تعالى والرجوع اليه **قوله** لو يصنع عنده عمل
نفسه معني البصيرة وقد فسره صاحب الكشاف بان الله تعالى عالم وبصير
معني كونه تعالى سمعا بصيرا اختلافا والتحقيق انه اذا سمع احد شيئا
او ابصره ظهر للسامع والباصر ذلك الشيء ظهورا لم يحصل له عند علم ذلك
الشخص به قبل سمعه وابصاره يعني ان من علم شيئا ظهر له ذلك الشيء
نحو ان الظهور ثم اذ ابصره ظهر ظهورا اخر فالابصار عبارة عن
ذلك الظهور فكونه تعالى بصيرا بالاشياء انما يظهر ظهورا عنده
تعالى من جنس الظهور المذكور وان كان اقوي منه بمراتب وقس عليه
كحال السمع وههنا كلام طويل لاحتماله المقام **قوله** تعالى الامن كان
هوذا ان نصاري اي قال الفريقان لا يدخل الجنة الا احدهما لكن
قال كل منهما بالتعيين اي قال اليهود لا يدخل الجنة الا اليهود وقال
النصارى لا يدخل الجنة الا النصارى ولما كان كل من اليهود والنصارى
احد الفريقين صدق ان كلا من اليهود والنصارى قال ان يدخل الجنة الا
احد الفريقين **قوله** فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت فيه نظر فان الله
البديحية ثابتة مع عدم الدليل عليها ويمكن ان يقال المراد القول الغير
البديحي وما ادعوه كذلك **قوله** من اسلم وجهه لله اجماعا سلمت عليه اظلمه
له من غير شرك خفي وجلي وقوله وهو محسن اي عمل الصالحات فيكون
من اسلم الله وهو محسن منزلة قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
واعلم انه لا يلزم من الآية عدم دخول العصاة في الجنة اذ ليس في الآية
نما يفيد ذلك **قوله** ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وضع توهمه لا يلزم
من مجرد حصول الثواب عدم الخوف والحزن **قوله** قوله تعالى كذلك

كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ان قلت فيه تكرار لان كذلك معناه
مثل ذلك القول فيكون مثل قولهم عادة له قلت كذلك بمعنى مثل
ذلك وهو مفعول به لقالي اي مثل الشيء الذي قالوه قال الذين لا يعلمون
وقوله تعالى مثل قولهم مفعول مطلق اي قولهم قولهم في صدوره عن
الاصرار والعبادة والجهل فلا يكون تكرارا وفيه مبالغة وتوبيخ عظيم
وكذا في حذف مفعول يعلمون فانه يفيد فرط الجهل **قوله** المعطلة هم
الذين نفوا الصانع تعالى عما يقولون علوا كبيرا **قوله** ومن الظلم ممن
منع مساجد الله الى اخره ذكر له وجوه من الاعراب احدها ان المساجد
المفعول الاول وان لم يذكر المفعول الثاني والثاني ان يكون ان يذكر
مفعولا له بتقدير مضاف اي كما اصابه ان يذكر والمفعول الثاني لمنع
اي العبادة او الدخول او يكون المفعول الاول محذوفا اي منع الناس
المساجد الثالث ان يكون ان يذكر بدل من المساجد ويكون لمنع مفعول
واحد اي منع ذكر الله فان قلت ان يذكر جملة فيكون في حكم النكرة
واذا ابدل نكرة من معرفة بحجب النعت قلت هذا في بدل الكل صرح
به الرضي ويصالح فيه بدل الاشتغال بل قال قال ابو علي وهو الحق
يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة اذا استفيد من البدل لا يستفاد
من المبدل منه كقوله تعالى يا لواءي المقدس طوي اذا لم يجعل طوي
اسم الودعي وههنا بحث وهو ان المفعول من ظاهر هذه الآية انه
لا اظلم ممن منع مساجد الله يذكر فيها اسمه والحال ان المشرك اظلم
من المانع المذكور قال العلامة التفناني احيى بان المانع من ذكر
الله تعالى الساعي في خراب المسجد لا يكون الا كافرا مباهيا في الكفر
لا اظلم منه في الناس والمادة من المباهين الكفرة لان الكلام فيهم وقال
العلامة النيسابوري هذا الظاهر ان كان مشركا فقد جمع مع شركه

هذه الخصلة الشفا فلا اظلم منه وان كان يدعى الاسلام ففعلة
مناقض لقوله لان من اعتقد معبودا عرف وجوب عبادته والعبادة
تقتضي متعبدا وتخريب المتعبد مبني عن انكار العبادة ويستلزم انكار
المعبود **قوله** هذا الجواب لا يدفع السؤال من اصله لان الظاهر
الذي يقتل بليا اوضربة واهانة اظلم من المانع المذكور بل الجواب
القاطع للشبهة ان المراد من مثل هذه العبارة شدة الظلم لا نفي
الاطلمية فالمراد من الآية ان المانع المذكور شديدا للظلم والمعنى الحقيقي
للعبادة نفي وجود اظلم من المانع المذكور مع انه مستعمل في لازمه
الذي هو شدة الظلم فيكون مجازا مرسل كما انه كما ان الاستعارة
تكون مركبة كذلك المجاز المرسل اذا المجاز المرسل ليس في مفرد في المفرد وان
بل في المجموع من حيث المجموع **قوله** في المطول ان المجاز المركب كما يكون استعارة
فقد يكون غير استعارة فان قلت كل واحد من هذه الالفاظ انما
يستعمل في موضوعه الحقيقي او في معناه المجازي فان كان الاول زور
ان يكون المراد من الآية معناها الحقيقي وان كان الثاني لزوماً يكون
ههنا مجازاً مفرداً **قلت** كل منهما غير مستعمل في شيء لا في معناه الحقيقي
ولا في معناه غير الحقيقي اذ لا يراد بكل منهما شيء بل اراد بمجموع هذه الالفاظ
معنى من المعاني لا يقال فيلزم ان يكون كل واحد منهما لا لا فانقول المصنف
الذي لم يوضع لمعنى لانه لم يرد به معنى ويعلم ما ذكرنا سقوط ما قاله
المتأخر في المطول باننا قطع بان تقدم رجلا وتوخر اخري مستعمل
في معناه الاصل وكذا ما قال الشريفي العلامة في الحاشية وشرح
الفتاح من ان التورية في مجموع ذلك اللفظ لا في شيء من مفرداته بل تكون
في باقية على حالها قبل هذا القول من كونها حقيقة او مجازا **قوله**
ما كان ينبغي له ان يجره هذه التوجيهات لدفع سؤال توهم ههنا وهو

ان معنى

ان معنى الظلم الاخبار بانهم لم يريد خلوصها الاخافين وليس كذلك فوجه
بان ما كان ينبغي له ان يجره هذه التوجيهات لدفع سؤال توهم ههنا وهو
الظلم وقوم ويمكن ان يقال المراد به انهم لم يريد خلوصها الاخافين من علو
الاسلام وغلبة المسلمين عليهم واستيصالهم وعلو هذا كان امرا مستمرا
بعد ظهور الاسلام لانهم لما حقق عندهم مجرات النبي وقوة الاسلام يوم
فوق ما حتى استغزى خواطرم خوف غلبة المؤمنين عليهم ونحوه ان يقال
ان الله تعالى جعل في قلوبهم الخوف تايد للنبي صلى الله عليه وسلم كما قال
عليه السلام فصر بالرب مسيرة شهر وعلي هذا الاحتجاج الى التوجيهات
التي ذكرها **قوله** يريد بهما فاجب الى ان يجره الاول ان يقال الفرق
والعرب موصوفان بالاجبي الارض والمراد ان الله تعالى الارض كلها **قوله**
ان منعم ان تصلوا في المسجد الحرام او الاقصى الاول لاقتضار على المسجد
الحرام لانه ذكر ان المشركين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدخل
المسجد الحرام واما منع المسلمين من المسجد الاقصى فلا وجه لذكره بحسب
الظاهر **قوله** وتنزيه المعبود الى اخره فيه نظر ولا يخفى انما ان يفسر
الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال وجه الله في كل مكان
واما ان يفسر باعلم او صفة اخرى فلا يلزم تنزيه المعبود عن الجبر
والجبر ان يفسر الوجه بالعلم ويقال فالمعبود لا جبر له اذ ما كان
في حيز وجهه لا يكون عالما بجميع ما في الازياء والجهات فتأمل **قوله**
فانه يقتضي التسبيح والحاجة وسرعة الفناء في النظر انظر اما اول فلان
التسبيح في شيء من الصفات لا يستلزم المحال والجواب ان المراد المشار
منه الاربعة الماهية والحقيقة واما ثانيا فلان كون اتخاذ الولد يستلزم
الحاجة ممنوع والجواب ان اتخاذ الولد لا بد ان يكون لغرض من الاعراض
فلزم الاحتجاج واما ثانيا فلان اقتضا سرعة الفناء في حيز المنع واما

اتفق هذا في الحيوان والنبات لعدم صلاحيتها للبقاء ولا يكثر منه ان يكون
كلما اتخذ ولد اسير الفناء ولا يخفى ان اقوي الانوار المذكورة المشاكلة
في الجنس والنوع من الاحتياج فان من اتخذ ولدا اما اتخذ الاستبانة
الباري عنه ككون الولد ناصرا ومقويا له وكونه حيا لا وزينة لابييه
او خليفة له بعد موته او غيرها وههنا كلام ومما وان اتخذ الولد
يمكن ان تحمل على وجهين احدهما التوليد بان يتولد منه شيء اخر والثاني
التبني ومما وان يتخذ احده ولد غيره ابنا له ويؤاخيها كما يراعي الاب
والاولاد من الاستحالة والثاني يستحضر ما ذكرنا والمفهوم من كلام
العلماء ان النصارى قالوا اعني ان الله بان تولد منه قال في شرح
الموافق انه ورد في الانجيل وكذا الله عيسى يتشبه باللام تحفوها
وذلك يدل على ما ذكرنا وسبيل المصنف انهم استحالوا الولد لابلاب
فقالوا ان الله ابوه لكن الوجه الاحتمال الثاني فيما قالت اليهود وغير
ابن الله وبعض العرب الملائكة ابن بنات الله **قوله** وانما جاء بها
الذي لا غير اولى العلم الى قوله تخيير الشائهم كذا في الكشف واورده عليه
ان تغليب العقل يقتضي التعبير عنه بمن دون ما فيكون في المبتدأ
تغليب غير العقل لان المبتدأ كلمة ما فيها وفي الخبر تغليب العقل
واجب عنه بانه لا باس به فانه غلب غير العقل تخيير الشائهم
عن ان يجعلوا الهة او ابنا الله تعالى فكانهم يحكم غير العقل بالنظر
الى مقام الانوهمية واما تغليب العقل في الخبر فعلى اصله فان الحقايرة
كما تكون ذاتية تكون اضافية فان الظاهر حيز بالنسبة الى من هو اكمل
منه بمزاج لا تخفى اقول الذي يخطر لي ان تغليب العقل في الخبر لم يدل
على ان ما شا به العقل ايضا لا مخصوص بغير العقل كما هو مقتضى ظاهر
اللفظ **قوله** من ثلاث اوجه احدها سبحانه والثاني قوله بل له ما في

السموات

السموات والارض الثالث كله فانه فان الولد يستلزم ان يكون الوالد
جنسا تعالى الصانع عنه وكونه تعالى له ملك ما في السموات يستلزم
ان لا يكون جسما وانما يكون متعاليا عن شوا ب النقص والوالدية تستلزمها
وكذا كون كل شيء غايه يستلزم ان لا يكون الله تعالى من جنس عما به يه
كون الولد من جنس الوالد ولا يخفى ان هذه الامور اضافية بالنسبة الى المخل
الجدال قاطعة بالنظر الى ارباب الحس والتحقيق والكمال **قوله** فيبدعها
ونظيره السميع الى اخره قدر صاحب الكشف هذا التوجيه في كلامها
تخالف قال العلامة الفتازلي ليس في البيت استسها لان داعي الشوق
لما دعا القابل صار هو جميعا له عوته فتسبب لكونه سميعا فوضع على
الداعي اسم السميع لكونه سببا فيه **قوله** هذا انكف نداء قال قد قرر
فيما بين الخويين ان الصفة اذا اضيف الى الفاعل كان فيها ضمير يعود على
الى الموصوف فلا تفتح الاضافة الا اذا فتح الاضاف مثل حسن الوجه حيث
يضم انضاف الخبر الى حسن وجوه وانما يضم زيد كثير الاخوان
لا تضافه بانه متعقوب بهم وعلى هذا لا يضم بدع السموات بان تكون السموات
فاعلا على ما ذكره الكشاف لا متعاقبا تضافه تعالى بذلك الا اذا اراد
انه مبدع لها فان قلت اذا ضم زيد كثير الاخوان باعتبار معنى يستفاد
منه ومما زيد متعقوب بهم فلم لا يجوز ان يقال بدع السموات باعتبار
معنى يستفاد منه وهو انه تعالى مبدع لها فلا يلزم فساد قول من قال
البدع بمعنى المبدع قلنا هذا المعنى محجج لكن لا يلزم منه ان يكون ان
يكون البدع بمعنى المبدع قلنا هذا المعنى محجج لكن لا يلزم منه ان يكون
البدع بمعنى المبدع كما يوراي المدعي المذكور **قوله** والابداع اختراع
اختراع شيء لا عن شيء فيه نظر وهذا التفسير لا يلائم كون السماء في الاصل
دخا فاما ستموهن سبع سموات كما نطق به القرآن بل المناسب للحيات

الاخران **قوله** والى الماديه حقيقه امر واستحال الى اخره لان امر المحدث
لا فائدة فيه اذ ما ليس بموجود ليس له سمع حتى يسمع فيستل **قوله** بل يستل
الى اخره هذا هو الذي ذكره المحققون وتوضيحه ان وجود كل شي منه
تعالى بجزء من حاله يعبر عنها بتعلق الارادة وذهب بعضهم الى ان
عادة الله جارية بان يقول كن اي هذه اللفظة عند ارادة ان يخلق الشيء
والمخاطب هو ذلك الشيء الموجود في علم الله والمأمور به الدخول في الوجود
الخارجي هكذا العلامة التفتازاني وفيه ما مر وما ذكره المص
هو معنى قوله فيكون من غير الترخي الى معنى الامر وهو قول كن وتحقيق
الاطلام فيه ان المشبه هو تعلق ارادة الله تعالى بوجود شي والمشبه
به قول المكون المراد دخول شي في الوجود بلا توقف فاستعمل اللفظ
الموضوع للمشبه به في المشبه ووجه الشبه استلزام وجود الفاعل
الى الشيء وحصول مطلوبه بلا توقف فتكون الاستعارة تحقيقية تمثيلية
واما ما قاله العلامة التفتازاني في ابطال هذا الوجه بأنه لا بد في
المشبه من اعتبار تعلق الارادة بتكون الشيء وسرعة حصوله بلا توقف
وامتناع وفي المشبه به من تعلق الامر بالمطاع النافذ التفرق وسرعة
انفعال المأمور وحصوله فتكون الاستعارة تمثيلية فاقول فيه نظر
اذ لا ضرورة داعية الى اعتبار ما ذكرتم انما ذكره لتوجيه كونه استعارة
تمثيلية كما صرح به ليس كما ينبغي لان الاستعارة التمثيلية تحتاج الى
الفاظ مفصلة تدل على تفصيل الامور المعتمدة في الطرفين كما حققه
الشريف العلامة في نصائفه وقد مر ذلك ولا يخفى ان ما في الآية
ليس كذلك فعلم ان المراد من التمثيل الاستعارة التمثيلية فيكون
استعارة مفردة **قوله** وفيه تقرير لمعنى الابداع فيه نظر اذ يكون
يكون كل امر موقفي حرا ويكون لا معنى له وهو معنى الابداع على ما ذكره وليس

كذلك

كذلك اذ خلق الانسان مثلاً من شيء هو النطفة بعد تطورها باطوار **قوله**
وهو ان يكون اتحاد الولد مما يكون باطوار ومنهله وفعله باطوار يستل
ذلك فيه نظر لانه ان اراد بقوله ان اتحاد الولد مما يكون باطوار انه
لا يمكن الا باطوار فهو غير ثابت وان اراد ان اتحاد الحيوان الولد مما
يكون باطوار فلا بعيد الغرض والحق ان المدي المدكور غير مبرهن عليه
بل جدي وامثال ما ذكره المصنف تنبيهات مؤكدة للاعتقاد **قوله**
فيكون يفتح النون باضمار ان قال الرضي واما النصب في قراءة ابن عامر
واذا اضحي امرافانا يقول له كن فيكون فلان تشبيه بجواب الامر من حيث
محيطه بعد ان يجوز الامر وليس بجواب له من حيث المعنى اذ لا معنى لقوله
قلت لزيد اضرب تقرب ووجه ان جواب الامر ما يضمن شيئاً مترتباً على
مضمون الامر في مثل الصورة المذكورة لانهم شرطوا في النصب بعد الفاء
ان يكون ما قبلها سبباً لما بعدها فيجب ان يكون مصدر الفعلين متعلقين
بحول يمتن فيحدث في معنى ليكن منك اتيان فتحدث في التحدث مسبب
عن الاتيان متاخر عنه ولا يمكن في الصورة المذكورة مثل ذلك لان
مصدر كن ويكون واحد فيصير معناه يمكن منك كون فتكون **قوله**
تقليداً اي من غير نظر وفكر دليل لانه يعتقد ذلك تقليداً للغيره
فان اول من يعتقد ذلك ليسوا بمتقليدين لغيرهم في ذلك الاعتقاد
الفاقد **قوله** جملة المشركين اهل الجاهلون من اهل الكتاب لاولي
ان يقال جملة المشركين واهل الكتاب واهل الجاهلون منهم فيكون اطلاق
غير العالم على الجاهل توسعاً **قوله** او ما تينا اية لا يخفى ان التكليم
والاتحاد بانه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الايات فكيف يحتمل اتيان
الاية مقابل للوحي والتكلم فالوجه ان يقال الوحي الاية السموية
والاية المقابلة له الاية المشاهدة بالبحر **قوله** في السؤال عن حال

ابو به هذا تخصيص لما قبل في الكتاب انه روي انه قال عليه السلام
لبت شتم ي مافعل ابوي ضمني في السؤال عن احوال الكفرة **قوله** لا يقدر
ان يخرج عنها بخبر بصيغة المجهول للمخاطبة والمخاطب النبي اي لا يقدر ان يخرج
خاله وليس الغرض مما ذكر انه في الواقع كذلك وانما الغرض المبالغة في ثبوت
عذابهم وظاعة حالهم **قوله** ولست انتعت اهواءهم الاية يفهم من الاية
ان ترتب عدم الولي والصير بسبب محي العلم اليه عليه السلام والحال ان
ان اتباع اهواءهم مطلقا سببا لترتب الجرائم المذكورة لادخل فيه لمجي العلم
بل كل من اتبع اهواءهم فقد ضل لان اهواءهم زينة وضلالت والجواب ان
هذا ليس بغيره وانما هو مقرر بما هو الواقع لان اتباع النبي صلى الله عليه
وسلم فيما يستقبل من نزول هذه الاية لو فرض لا بد ان يكون بعد محي
العلم لان العلم قد جاء قبل ذلك كما لا يخفى والغرض من ذكر قوله بعد
الذي جاء من العلم تأكيد للتنبيه عن اتباعهم بل في الحقيقة تأكيد
لتنبيه امرته صلى الله عليه وسلم عن اتباعهم **قوله** فقال الذين اتبعناهم
الكتاب لما ذكر الله تعالى مساوي اعمالهم وادبهم وادبهم وادبهم
على التفصيل المذكور فظن سائلا يقول ما حال المؤمنين منهم فقبل
من الذين يتلون الكتاب حتى تلاوته ويؤمنون به فلذلك ترك العاطف
وتخصيص ايتاء الكتاب بهم اشعار بان الذين لا يتلون حتى تلاوته
ولا يؤمنون به كانوا اوتوا الكتاب او هم منصوصون فقد روي في
الذين اتبعناهم الكتاب **قوله** حال مقدرة اي مقدرة من التلاوة
او لا يكون الايتاء في حال التلاوة بل في حال تقدرها **قوله** او
خبر على ان المراد بالموصول مؤمنوا اهل الكتاب يعني على التقدير الاول
لا حاجة الى ان يقال المراد بالموصول مؤمنوا اهل الكتاب بل المعنى على
ذلك التقدير ان اهل الكتاب الذين يتلون حتى تلاوته يؤمنون به

فيكون

فيكون هذا التخصيص مستفاد من الحال لان حتى التلاوة لا يكون الاية
فيصح الخبر عن الذين اتبعناهم مع ما بعده باولئك يؤمنون به وانما اذا
كان يتلون حتى تلاوته خبرا فلا بد ان يقال المراد من الذين اتبعناهم الكتاب المؤمنين
منهم اذ لو لم يرد ذلك لم يصح الخبر عنهم بانهم يتلون الكتاب حتى تلاوته ولم
انه يفهم من قوله يريد به مؤمنوا اهل الكتاب ان المراد من الذين اتبعناهم
الكتاب المؤمنين منهم البتة ومن قوله او خبر على ان المراد بالموصول
مؤمنوا اهل الكتاب انهم المرادون على هذا التقدير دون التقدير
الاول وما هذا الاختلاف ويمكن ان يقال انه يعني الكلام في الاول على
ما هو الظاهر لان الظاهر ان يكون يتلون خبرا اذ كونه خالا لا يحتاج
الى نوع تكلف وفي الثاني ضل ما هو المحتمل فوايده **قوله** على ان المراد
بالموصول الى اخره التصريح بان ما قاله اولاً من انه يريد به مؤمنوا اهل
الكتاب انهم المرادون البتة على تقدير كون يتلون خبرا لا على تقدير
كونه خالا فان قيل اذا كان كونه خبرا الظاهر كان اولي بان يقدر في ذلك
قلنا ما و ان كان الظاهر لكن احتمال الحالية ادق فلعلنا قد مره لذلك
قوله لما صدر قصتهم بالامر بتذكر الله الى اخره يعني قوله تعالى بعد ذكر
قصته ادعوه ويا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوصوا
بعهدي اوف بعهدكم الى اخره **قوله** والابتلاء في الاصل التكليف بالامتحان
الشاق في قوله ظن تراوفا فيها فيه رد على الكشاف حيث جعل الابتلاء الاختبار
وجعل الاختبار مجازا للاسمالة حقيقة الاختبار من لا يخفى على عايفة
فان المصنف صرح بان معنى الابتلاء حقيقة التكليف بالامتحان وهذا
في حق الله سبحانه ورائع ولا يحتاج الى تجوز غاية الامر ان الابتلاء الذي صدر
من الناس كان مصغرا للاختبار قال الراغب ان الابتلاء والبلاء يعني
امرين تعرف بالجهل من حاله وظهور وجوده وروايت بعد فرما قصيد الامراء

تعد
الناس

ورعا قصدا خذها فاذا نسب الي الله تعالى فهو الامر الثاني وكانهم لا يحلوا
من ابتلاه الله تعالى بكذا اذا احببته ما يكرهه ويشق عليه اما لان محل
الادامر والنواهي على المتكلم وعدها من البلايا التي يناسب واما لانه
ايضا اختيارا فانه قد يكون بالخير وقد يكون بالشر اقول في محلا
الوجهين نظر اما في الاول فلانا لانسلم ان محل الادامر والنواهي على
ما يشق على الشخص وعدها من البلايا التي يناسب كيف وقد ورد الانبياء
اشد بلايا واعظم اجر امتثالها في الثاني فلانا لانسلم انه حينئذ
اختيارا للاختبار حقيقة انما يصدر عن محمل عاقبة الامور وهو في حقه
تعالى محال والجواب ان مراده انه يستلزم الاختيار بالمعنى الذي ذكره
وهو ظهور الجوده والرواه اذا نسب الى الله وبما الوجهين المذكورين اذا
نسب الي غيره فيكون ابتلا كنهه بالصلوات لا يستلزم ان يكون
ذلك الابتلاء اختيارا **قوله** فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة
المذكورة في قوله تعالى في الآخرة فيه نظرا وليس هذه المذكورات ثلاثين
بل المذكورة في سورة براء عشرة وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
الامة وفي سورة الاحزاب عشر ايضا وهي قوله ان المسلمين والمسلمات
الامة وفي سورة المؤمنين سبع فيكون المجموع سبعا وعشرين وقا
في الكشاف عشر في براء وعشر في الاحزاب وعشر في المؤمنين وقال
سائل قال العلامة التفات في ان قبل المذكورة في السورتين اربعة
عشرت في المؤمنين وثمانية في سائل واذ اسقط المذكور وجعل
الداعون في الصلوات المحفوظات عليها والذين في النواحي محلوهم
الفاعلين للزكاة بشموله ما يوصل به الاقارب والاباء ليرجع ما في السورتين
الي عشر لم يتحقق في كل من براء والاحزاب عشر لتكرار المؤمنين قلنا
يجوز ان يجعل الدعون ايضا غير المحفوظين او يجعل الدعون للامانات

والعهد

والعهد ايتين ليحقق في السورتين احد عشر في براء والاحزاب تسعة
عشر فيصير المجموع ثلاثين لكنه لا يبقى حينئذ في كل من براء والاحزاب
عشر قوله على انه تعالى في عاملة معاملة المتكلم هذا الاحاجة البه على
ما ضرب به الابتلاء كما لا يخفى **قوله** عطف على الطاف في آخرة قال
التفات في فيه ان الجار والمجرور لا يصلح ان يكون مضافا اليه فكيف
يعطف عليه وان العطف على الضمير المجرور كيف يصح بدون اعادة الجار
وانه كيف جاز كون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل
آخر فضع الاولين بان الاضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن
ذريتي في بعض ذريتي فكانه قال جعل بعض ذريتي وهو صحيح اقول هذا
يدل على ان من شتمني يعني البعني والامر بفتح هذا الكلام ثم قال والثاني
انه لعطف التلقين كما يقال لك ساكر ملك فقوله وزيدا اي وتكررو
زيدا يريد تلقينه بذلك ولم يجعله بتقدير امري واجعل بعض ذريتي
احترازا في سورة الامر ودلالة على انه كان واقع البتة وقد اشار
المصنف الى دفع الاسئلة بالاجوبة المذكورة بقوله وبعض ذريتي
كما تقول وزيدا في جواب ساكر ملك ويرد على هذا التوجيه انه يصير
معنى الكلام قال اني جاعلك وبعض ذريتي وهو فاسد فالجواب ان
يقال تقدير الكلام قال اي ابراهيم اجعلني وبعض ذريتي وطلب امامته
بعد اخي الله جعله اماما اظهره والطلبها وسدة الرغبة فيها وجعل
ما فضل الله عليه وسيلة الى فضل آخرة ونعمة اخرى وقال بعضهم انه عطف
على الطاف ولا يلزم ان يكون العاقل في المعطوف هو العاقل في المعطوف عليه
كما قال تعالى لي اسكنك انت وزوجك الجنة فان العاقل في زوجك لا يكون
اسكن بل اسكن ويكون التقدير ليسكن زوجك الجنة اقول هنا جملة
مقدرة قبل او اعطيت او بعده فالاول بتقدير اجعلني وبعض ذريتي

والثاني بتقدير واحد جعل بعضه ربي **قوله** فعلية كالسرية من الذر
معنى التفرق واليأى النسبة كما ان السرية منسوب الى السرق
في الصحاح السرية فعلية من السر وهو الجاع او الاخض لان الانسان
كثيرا ما يسرها ويخفيها عن زوجته وانما سمت السرية لان البنية
قد تغير في النسبة خاصة **قوله** او فعوله فتكون في الاصل ذر وذرأ
كالسبح والقدوس قلبت حمة الرا كسرة وقلب الواديا فقلب العرة
وادعت الباء في الباء فصارت ذرية وعلى الثاني اصله ذرية قلبت
الهمزة ياء وادعت وكان لاعلال في هذا التقدير **قوله** اجابة
الي مدمسة لان خصيص الظاهر بعد مزيل العهد لالة على نيل غيره **قوله**
وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكفار قبل البعثة بل عصمتهم من الضغائر
الذنب ظلم كبير ايمان وصغير **قوله** او اعتراض معطوف على ضمير لا حاجة
الي جعلها معطوفة على ضمير بان جعلت الواو اعتراضية لاعاطفة كما في
قوله ان الثمانين وبلغتها قد اوججت سمعي الي ترجمان ذكر في
المطول ان الواو في قوله وبلغتها اعتراضية لاعاطفة ولاحالية ذكره
بعض النحاة وبه يشعر ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى واتخذ الله
ابراهيم خليلا فلما اعترا من لا يحمل احسان الاعراب **قوله** امرنا منها
اذ امكن نعمني العهد الامر فلا يظهر وجه التعدي بالي لان الامر لا يتعد
بالي بل المناسب ان يفسر باوجبا اذ هو يتعد بالي كما يقال اوجبت اليه
الان يقال تعدي الامر بالي باعتبار التخصيص او تجعل الي زائدة للتأكيد
كما انبثت المراكذ انقله صاحب المعنى **قوله** امنا ذا امين كقوله عيشة
الي اخره بان يكون امنا من باب النسبة كلاس وتامر الامر لا يعود
بالبلدة ولا يصف البلدة انما يصف به من اتصف بالادراك **قوله**
او اما اهله كقولك ليل نامر في هذه العبارة ابهام اذ الظاهر انه يلمز

منه حذف الفاعل وتوضيحها ان فاما مسند الي ضمير الليل مجازا لكون
المقصود الاصل فاما اهله **قوله** فاس ابراهيم الرزق في الامامة الي
اخره اي تصور ان الرزق مخصوص بالخاصين كالامامة وكذا خص طلب
الرزق بالمؤمنين ففرقه الله تعالى ان الرزق شامل للضرورة وغيره **قوله**
والكفر وان لم يكن سبب التمتع لكنه سبب تعذيبه دفع سوال عيسى ان
يورد وهو ان الشرط علة الجزا لكن ضا لبي كذا ذلك لانه سبب التمتع
فاجاب بانه سبب قلته **قوله** وبشئ المصير الواو فيه ليست للعطف
والا لزم عطف الانشاء على الاخبار بل الواو للاستيناف كما قاله صاحب
المعنى في قوله واتقوا الله ويعلمكم الله للاستيناف لا للعطف والواو
عطف الخبر على الامر **قوله** فعدك الله تعالى اي اسأل الله ان يعقد
قال العلامة التفتازاني مؤصداً بحذف الواو في موقع المفعول
المطلق محذوف على ما صرح به في الفصل لاني موقع المفعول به على ما ذهب
اليه البعض فيبين كلامي المفصل والكشاف اختلاف في الظاهر **قوله**
ورضها البناء عليها فانه لنعلمها عن هيئة الاختصاص الي هيئة الارضا
فيه ان لا يصير القاعة من هيئة الاختصاص الي الارتفاع بل الارتفاع
البناء عليها لانفسها فالواو لاقتصار على الوجهين الاحتمالين
قوله وفي ايها القواعد وتبينها تفخيم شأنها فان قلت عبارته
تشعر بان من البيت صفة للقواعد والحال ان الجار والمجرور لا يكون صفة
المعرفة قلت تجعل صفة المعرفة بتقدير متعلق والتقدير القواعد
الثانية من البيت كما قال العلامة التفتازاني في شرح قول صاحب
التلخيص الفصاحة في المنة مخلصه الي اخره ان التقدير انما في المنة
ويمكن ان يكون حالها وبيل المتعلق والتقدير واذ يرفع ابراهيم القواعد
كأنه من البيت **قوله** او مستطمين الي اخره الفرق بينه وبين الاول

ان الاول معناه التوحيد وهو التصديق القلبي بان لا ربي سواه تعالى والثاني
الافتقار وفي جميع الامور **قوله** والمراطلية الزيادة في الاخلاص الى اخره
يعني ان اصل الاخلاص حاصل له فلا وجه لطلبه بل المراد ما ذكره **قوله** وعلى
ان الحكمة الالهية الى قوله ولذلك قيل لولا الحق لخرت الدنيا في شيا
احد مما ان ما ذكره يقتضي انه لا بد ان يكون في الدنيا الحق ولا يوجب ان
يكون من ذريتهما والثاني انه يقتضي ان يفسد الاسلام بالاعتقال بالخطية
على الله تعالى ولا يناسب تفسيره باطل الاسلام المقابل للكفر لان اسلام
كل الذرية بل اهل الدنيا لا يوجب تسويش المعاش بل اذا ضرب به حجاب
يقال انما حجب البعض لانها على ان بعض الذرية لا يكون كذلك **قوله**
وتجوز ان تكون من التسبب الى اخره والمقدرة واجعل امة مسلمة لك
من ذريتنا كما ان المقدرة في قوله تعالى في سبع سموات ومن الارض مثلهن
سبع سموات ومثلهن من الارض فان قلت بل جزان تكون الذرية مطلقا
مسلمين لله تعالى ليس يحتاج دعواهما قلت لا يلزم استحباب كل الدعاء
ولو سلمنا فلا نسلم انهم دعوا اسلام كل الذرية لان طلب اسلام الذرية
اعم من اهلها والبعض لان البعض ذرية ايضا **قوله** ولذلك لم يحتاجوا دفعوا
اي ليس معنى علم حتى يكون له ثلاثة معاني **قوله** فصب على التمييز
فلا صاحب الكشاف وتجوز ان يكون في مذود تعريف التمييز قال
العلامة الفتاوى في تجوز تعريف التمييز بالاضافة على الشذوذ كما
جاز باللام ومنه البيت فمن جعل المنصوب ميمزا واما على ما اختاره
في الفصل من انه اي ما ورد في البيت شبهه بالمفعول لا من في المعنى انه
يجوز تعريف الميمز على الشذوذ كما جاز في المشبه بالمفعول الذي هو التمييز
لكونه في معنى التمييز واقعا موصوفا ولا يضر كون ذلك باللام ومعنى
قد تعد زائدة كما في التثنية خلاف الاضافة لان الاضافة ايضا قد لا يضر

بها

بها المعنيين ايضا اقوت لا يخفى ان ضمير نفسه راجع الى من وعلى هذا
يكون مفيد التعريف كما في سائر النسخ الراجحة الى الاستحالة اللام
فانها اذا طالت زائدة لا يقصد بها معنى معين فتأمل **قوله** اذا قال
له ربه اسم قال العلامة الفتاوى في جعله قال حرفا لاصطغينا
احسن من جهة المعنى وتوسيعا وانه في الاخرة لمن الصالحين عطفا على
لقد اصطغينا لان اصطفاه في الدنيا انما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح
الآخرة ولا حاجة الى ان يجعل اعتراضا او حلا لا مقدرة اقول فيه نظر
لانه اذا كان قوله تعالى وانه في الآخرة لمن الصالحين تأكيد لا يكون
الواد للعطف اذ لا تعطف الجملة المؤكدة على ما يؤكد ما فتكون الواو
اعتراضية او حالية **قوله** الضمير للملأ قال العلامة الفتاوى في الضمير
فيها لقوله اسلمت للملأ على ما قيل لان قوله وصحي عطفا على قال اسلمت
فالمعنى قال ذلك في حق نفسه وصحي به بينه بان يذكره حكاية عن
النفس وهو لكن ترك الضمير في المظهر اعني ابراهيم زعمنا بزعم العطف على
الكلام الاسبق وكون الضمير للملأ وكذا اعطف يعقوب على ابراهيم اقول
ظاهر كلامه ان الضمير بحسب ابراهيم وعطف يعقوب عليه برحمان
كون الضمير للملأ وكذا انا نيت الضمير يدل على اننا الملأ اذ لا يحتاج الى
تاويل واما على تقدير رجوعه الى اسلمت فيحتاج اليه كما مر فهذه مرحا
ثلاثة فالحل على مقتضاها اذ في حق العبارة ان يقال الضمير للملأ
وان امكن الرجوع الى اسلمت **قوله** ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال
الاسلام الى اخره لا يخفى ان الموت ليس بمقدور حتى يطلب الاستماع منه
بل النهي في الحقيقة متوجها الى الحال وهو عدم الاسلام بل يقول هو قيد
اذ المقصود النهي عن الموت على غير حال الاسلام والنهي يتوجه الى القيد
كما هو في سائر المواضع قال العلامة الفتاوى في الجمهور على انه كناية وان

كان يحمل المجاز اقول لك ان تقول لا وجه لاحتمال الكلام كونه مجازا
وكناية لان الكناية لما تكون حيث يقصد ارادة المعنى الحقيقي ومنها
لا يتصور اذ لا يتصور النهي عن الموت كما مر انه ليس بمقدور بل يجب ان
يحمل على المجاز اذ معناه الحقيقي غير مراد أصلا وانما المراد النهي عن تلك
الحالة والجواب الحق ان كونه كناية باعتبار ان النهي يوجه الى
القييد فيمكن ان يكون التركيب باقيا على معناه الاصيل وان يراد بالتركيب
غير معناه الاصيل بل يراد النهي عن غير حالة الاسلام فقط نه قال لا يكون
كافرين حالة الموت نعم ردد ان المجاز على ما حقق في موضوعه ما يمنع حمله
على المعنى الاصيل والكناية ما لا يمنع بينهما تناف فليتأمل **قوله** كقولك
لا تصل الا وانت خاشع اذ ليس النهي متعلقا بالصلاة نفسها بل يتعلق
بها باعتبار الخشوع فيكون في الحقيقة متعلقا بعدم الخشوع **قوله**
امر منقطع قال العلامة المتنازلي امر منقطع ومعنى بل الاضراب
عن الكلام الاول لا بمعنى نفسه والحكم ببطلانه بل بمعنى الاختصاص
اهم وهو التحريم على اتباع محمد عليه الصلاة والسلام باثبات بعض
معجزاته وهو الاخبار عن احوال الانبياء السابقين من غير سماع من
احد ولا قراءة من كتاب ومعنى الهمة الانكار بمعنى لم يكن اي ما كنتم
حاضرين ذلك ولا شاهدتم تلك الاحوال ولا سمعتم هذا المقاتل وان
حصل لكم العلم به من طريق الوحي والخطاب للمؤمنين اقول فيه نظر
اذ الكلام السابق ايضا اثبات بعض معجزاته اذ هو اخبار عن حال ابراهيم
وادعيته وكونه على دين الاسلام والاخبار عن حال يعقوب ووصيته
لبنيه والاولى ان يقال ان المجاز الاستفصال من عرض الى اخره وخال
يعقوب وبنيه في حال موته ثم قال وقيل الخطاب لليهود حيث زعموا
انه قال بنى لابي اليهوديه وقالوا النبي ان يعقوب يوم مات وصي

بنيه

بنيه باليهودية وردة المصنف بانهم لو شهدوا ذلك الوقت وسمعوا
وصية يعقوب لظنوا لم كونه على ملة الاسلام ووصيته لبنيه بذلك
فكيف يقال للهدي الرد عليهم كنتم حاضرين حين وصي يعقوب بما ينافي
دعوتكم مثلا يقول لمن ربي احدا بالفسق كنت حاضرا حين شرب وقيل
ولا يقول حين صار وصلي وزكي اقول توجيهه ان قول القائل كنت
حاضرا حين صلي وصاروا على ان الراعي المذکور يرجع له ان يقول ما قال
لو حضر حين صلته وصيامه كنتم لا يصح كما تقول كيف تصديت للفقوي
وانت لا تعرف الفقه فانه يدل على ان له التصدي اذ كان عارفا
بالفقه وقد حجاب بوجهين احدهما ان الاستفهام حينئذ يكون
للتقرير اي كانت اوايكم حاضرين حين وصي بنيه عليه السلام بالاسلام
والتوحيد وانتم عالمون بذلك فمالك تدعون عليه اليهودية وثانيها
انه ثمرة الانكار عند قوله ما تعبدون من تعبدتي ويكون قوله
قالوا تعبد بيان لفساد دعائهم لادخال خير الانكار **قوله** او متصلة
الي اخره قال العلامة المتنازلي قال صاحب الكشاف واذ كان
الخطاب لليهود فالوجه ان تكون متصلة بخدوة المعطوف عليه
اي اندعون على الانبياء اليهودية امر تعلمون كونهم على الاسلام والتوحيد
من جهة اعترافكم بحضور بانكم مجلس وصيته واعلامهم اياكم قرنا قرنا
وليس الاستفهام على حقيقته بل على سبيل التفرغ والتفرد والتقويين
الي اختيارهم قصد الي تبكيهم والزامهم لقطعهم بالثاني من الامر اي
حضور اسلافهم اقول تبكيهم لاحتياج الرجل متصلة بل كفي كونها
مفصلة في تبكيهم واقرارهم بكون ما ذكره لادارة المصنف كون امر
متصلة او منفصلة على تقدير كون الخطاب لليهود قال العلامة
المتنازلي لا معنى للاسلام الذي عليه يعقوب وبنيه سوى

الادعان والقبول للاحكام والاحكام لله لا تصديق نبينا عليه السلام
 فالتوحيد والاسلام بهذا المعنى لا ينافي اليهودية ليدروا من ثبوتها انتفا
 قلنا لا توحيد لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام لعبادهم واستكبارهم
 عن قبول كثير من الاحكام لقول الاول ان يستدل على توحيدهم بقوله
 تعالى اتخذوا الحبارنة ورسالتهم اربابا من دون الله لا ية **قوله**
 اراد به تقريرهم على التوحيد في اخره ليس الغرض منه ان الاستفهام ليس
 ليس على حقيقة لان قوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعد
 اي تقريره بخواطرهم ان تعبدوه ويمكن ان لا يكون ما في خواطرهم معلوما
 ليعقوب عليه السلام لكن اراد بهذه السؤا المجردة تأكيد وتقريره واخذ
 العهد عليه وهذا هو الظاهر فاما المصنف فكن ما روي ان سبب
 سؤا يعقوب عليه السلام عن بينه وبقائه على ارادة التقرير
 المذكور انه عليه السلام لما دخل راي اهله يعبدون الاوقات والبرا
 تخاف على بينه ان يعبدوا شيئا منها بعد وفاته يؤيد الاول **قوله** تغليب
 للاب والجد اولانه كالاب الى اخره فيه ان التغليب لا بد ان يعتبر فيه
 انه كالاب اذ لو لم يجعل كالاب لم يجر اطلاق اسؤالاب عليه وتغليب
 الاب على غير الاب لان الاطلاق المذكور يجوز ولا بد في الجواز من العلاقة
 ولذا لم يورد صاحب الكشاف هذا التفصيل ويمكن ان يجاب بان التجوز
 لا بد فيه من العلاقة لكن لا يجب ان تكون العلاقة المشابهة فيمكن
 ان يكون التغليب باعتبار علاقة ان اسماعيل بن ابراهيم الذي نواب
 فاطمى اسؤالاب عليه يجوز او حينئذ تظهر المقابلة بين كون اطلاقه
 على سبيل التغليب وعلى كونه شبيها بالاب بقى انه يمكن ان يكون التغليب
 باعتبار المشابهة فلا يلزم المقابلة المذكورة **قوله** وقد بينا بالاينا
 الفايضا للاشباع ومعنى الظلم جعل اباهم فذلنا **قوله** او غيره

١٩٠
 وابراهيم وصده عطف بيان فيكون اسماء جلا واسحاق معلوفين على ابيات
قوله لتعذر العطف على الجوز في تركه لفظ الاله في قوله تعالى
 واليه اباؤك لتعذر عطف الابا على الصهر المجوز وكاف الخطاب بقوله
 تعالى الهك بدون اعادة الخافض وفيه عت اذ قد صرح بعض المحققين
 بان يجوز العطف بلا اعادة الجاز كما في قرأة حمزة في قوله تعالى واتقوا
 الله الذي تسالون به والارحام قال الرضي واجب بان البامقدرة
 ويجوز بما هو ضعيف لان حرف الجر لا يعمل مقدرا في الاختيار الا في الله
 لا فعلن ولا يجوز ان تكون الواو للتسوية اذن يكون قسم السؤا
 لان قوله اتقوا الله الذي تسالون به وقسم السؤا لا يكون الامع الباء
 كما يجي والظاهر ان حمزة جوز ذلك بان على مذهبا لكوفيين لانه كوفي
 ولا نسلم تواتر الهزات السبع اقول فيه نظرا ما اول خلاص اما لانه ليس
 على ما ينبغي وانما ثانيا فلا لانه يفهم من كلامه ان قرأة حمزة منهية عن الدراية
 لا على الرواية وقد قلنا ذلك صاحب الكشاف ومن يخذ وحذوه وقد
 خطاهم المحققون في ذلك **قوله** والتاكيد عطف على التصرح اي فائدة
 التصرح بالتوحيد والتاكيد اي تاكيد الاوهية وتقريرها **قوله** كل
 اجر عملهم لغير اجر عملهم وكل اجر عملكم هذا قصر المسند اليه على المسند لان
 لان اجر عملهم مقصور على الانصاف بكونه لهم لا لكم واجر عملكم مقصور على
 الانصاف بكونه لكم لا لغيركم كما قيل في معنى انما مقصور على التسمية لا الجأ
 الى العيسية ويمكن ان يكون قصر المسند على المسند اليه اي ان يكون لهم
 مقصور على عملهم لا لغيرهم كما يقال في عملكم واكون لكم مقصور على عملكم لا لغيركم
 الى علم قاس العلامة انفتارا في كلام صاحب الكشاف يشعر بان في الآية
 قصر المسند على المسند اليه كما قالوا في لكم بينكم ولي دين **قوله** حال من
 المضاف او المضاف اليه انما لم يقل وعنها كما قال في نحن له مشطون لان

خفيفا لفظ مفرد ولو كان حالا عنهما معا لشيء وفيه تعرض بصلح الكتاب
 حيث لم يتعرض الى كونه حالا لان المضاف لكن الوجهين صحيحان لان
 الملة مائلة عن الباطل وكذا ابراهيم فان قلت اذا كان حالا عن المضاف
 تجب تانيته ليطابق هذا الحال قلت يمكن ان تجري عن المضاف حكم
 المضاف اليه او يكون خفيفا صيغة مخذوف اي دينا خفيفا او على تشبيهه
 بفعل الذي بمعنى مفعول كما قاله المصنف في قوله تعالى ان راحة الله
 قريب من المحسنين اذ هما بالذكر حكم ابلغ وجهه الالغية ان ايتا شي
 لشخص قوي من انزاله عليه لان الايتا تعناه الاعطاء ثم ان الانزال
 مخصوص بالكتاب والا الايتا فسا مله ولغيره فلو ضروا في تمام واع
 من التوراة والانجيل لكان اولي **قوله** لان امرنا الى اخره علة للافراد
 بالذكر وحاصل ما ذكره ان للكتابين نسبة اليهما خاصة لا تكون
 لمن سبق من الصحف اذ للكتابين احكام خاصة بالنسبة اليهما
 بخلاف الصحف ولان الكتابين منزلان عليهما دون الصحف **قوله**
 والنزاع وقع فيها اي دون الصحف فان اليهود كذبوا بالانجيل وعيسى
 والصادق كذبوا التوراة وموسى **قوله** واحد لوقوعه في سياق النفي
 عام الى اخره قال العلامة التفتازاني احد معني الجماعة بحسب اصل الوضع
 لانه اسو من يصلح ان يخاطب يستوي عنده المفرد والمثنى والجمع والمذكر
 والمؤنث وهذا غير الاحد الذي هو اول العدد في مثل قل هو الله احد
 وليس كونه في معني الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي على
 ما سبق الي كثير من الادهاق لا ترى انه لا يستقيم لا يفرق بين رسول
 من الرسل لا يتقدم عظمه اي رسول ورسول اقول هذا راعى المصنف
 ومن تحذوه **قوله** او مزبلة للكتابين الباء مزيدة للتاكيد
قوله او المثل معجم وفائدة الالتفات الاستعارية ظاهرا الامر بان

مثله تارة في الهداية فهو كذلك وعلى هذه التقادير سوي كون الباء زائدة
 تكون خاموسة او موصوفة وعلى تقدير كونها مصدرية ويكون
 ما انتم بتاويل الايمان **قوله** او وعيد للمؤمنين الاول ان يقال وعيد
 للمؤمنين بالوفا والواصله لا بالوفا والفاصلة فيقال هو وعد للمؤمنين
 وعيد للمؤمنين **قوله** امرنا عن الايمان الى اخره بهذا يدفع سؤال
 توهم ههنا ويولن للتولي عبارة عن الاعراض عن الحق والشقاق والتخلف
 مع الحق والشرط والجز امتحان فدفعا بيان التولي هو الاعراض عن
 الايمان فلا يلزم الاتحاد ويكون المعنى فان تولوا عن الايمان تمجد وهو
 مخالفة الحق ويظهر ان محمد صلى الله عليه وسلم على الحق الصريح **قوله**
 فسيكفكم الله الصبر ان مفعولاه والسبب للتاكيد في مقابلة ان
 وقد اشعر كلام الرخصي بذلك فانه قال ومعني السبب ان ذلك
 كان لا محالة وان تاخر الى حين وصرح في سورة براءة فقال اولئك
 سيرحمهم الله السبب مفيدة ونجود الرحمة لا محالة فهو موكد الوعد
 ولم يتعرض المصنف الى ذلك **قوله** او المشاكلة هي التعبير عن الشيء بلفظ
 غيره لوقوعه في محبة بالنظر الى المقال كما في قوله تعالى تعلم ان في نفسي
 ولا اعلم ما في نفسيك او بالنظر الى الحال كما في هذا المقام وفيها
 اي في المشاكلة كلام وهو ان كل لفظ مستعمل في المشاكلة فهو مجاز
 لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فلم يجعل باب المشاكلة خاتما
 عن البيان داخل في البدع قلنا المشاكلة من حيث انها مجازة اجل
 في البيان ومن حيث انها موجب لتزيين اللفظ فهو من علم البدع
 ولا بعد في ذلك فكل ما كان مستعملا في مشاكلة واحدة مستعملا
 باعتبار من مختلفين وقد قرره في موضعه **قوله** مصدر موكد
 لقوله امنا اي مصدر موكد لفقون هذه الجملة فيجب حذف عامله

وهو صنفنا **قوله** وقبل على البذل من ملة ابراهيم واذا كان مفعولا مطلقا
 تكون الجملة بدلا من آمننا بالله على تقدير ان يكون الخطاب للمؤمنين
قوله يقتضي دخول صيغة الله في مفعول قولوا الي لا يكون اغرا ولا بدلا
 اذ لو لم يكن بل كان اغرا او بدلا لزم ترك النظم لانه يلزم منه الفصل بين
 المعطوف وهو نحن له عابدون والمعطوف عليه وهو آمننا بالاجنبي وهو
 صيغة الله وكذا بين البذل والمبدل منه **قوله** ولئن نصبها على
 الاغرا او البذل ان يصير قولوا على قوله ونحن له عابدون لانه على تقدير
 الاغرا يصير التقدير هكذا الر مؤ صيغة الله وقولوا نحن له عابدون
 ولا يلزم ترك النظم وروية العلامة التفتازاني بانه لا وجد لا ركتاب
 التقدير بلاد ليل مع ظهور الوجه الصحيح واما على تقدير الابدال فيقدر
 اتبعوا ملة ابراهيم اذ لو لم يقدرا اتبعوا الزوان يكون صيغة الله بدلا
 من جزء الجملة المتقدمة وهو ملة ابراهيم وان يكون ونحن له عابدون
 معطوفا على جزء الجملة المتأخرة وهو آمننا مع عدم ارتباط تلك الجملة
 وهذا يوجب تغليب النظم واذ اقدرا اتبعوا ويكون قوله قولوا آمننا
 بالله بدلا من اتبعوا ملة ابراهيم فلا يلزم ترك النظم ايضا وعليه الرد
 المذكور فان قيل اذا كان صيغة الله مصدرا موكدا لآمننا كما ذكره
 الفصل بين الموكدة والتاكيد بالاجنبي وهو قوله تعالى فان آمنوا
 الآية وكذا الفصل بين المعطوف وهو نحن له عابدون وبين المعطوف
 عليه وهو آمننا قلنا هذا الفصل ليس بالاجنبي مطلقا بل هو متعلق بقولنا
 في المعنى لانه في الحقيقة موكد للقول بآمننا الآية **قوله** كما انه لزم
 على كل من ذهب بفتح الله افعالا وتبكت الى اخره يعني ان يقرأ النبوة
 مذهبهم احدما وهو الحق الذي ذهب اليه اهل السنة انما انفصل
 من الله تعالى في علمه من يشاء من عباده والثاني وهو مذهب الفلاسفة

ومن يحذر حذرهم انما يحصل بالكسب بالمواظبة على الطاعات وتركية
 النفس من الرذائل وتحليلها بالفضائل وهذه الآية الزاوية على اي
 مذهب اختاروا **قوله** ومن اظلم من كتم الآية فان قلت هذا الاستسقاء
 للانما رفيكون في المعنى خبرا فلا يصح عطفه على انتم اعلموا الله لانه
 انشاء قلت هذا في حملين لم يكن لهما حكم في الاعراب اما الجملة ان
 اللتان لهما حكم في الاعراب بان يكونا مفعول في قولنا لا ينجي من
 احدهما على الاخرى وان اختلفا انشاء والخبر انما في قوله تعالى
 وقالوا احسبنا الله ونعم الوكيل نعم لا بد بين هاتين الجملتين من
 المناسبة وهي حاصلة ههنا لان كلا منهما يتضمن انتم يزعمون خلاف
 ما في علم الله **قوله** ومن لا يبدأ فيكون التقدير شيئا كانه
 عنده كانه من الله فلا يتوهم ان شيئا منكم وعنده صفتا وهو
 معرفة **قوله** تعالى قل لله المشرق والمغرب تخصيص هاتين الجهتين
 بالذكر ليدل على انهما مطلق الانوار والاصباح والاخرى
 مغربهما وكثرة توجه الناس اليهما لتحقيق الاوقات لتحصيل المقاصد
 والمهمات **قوله** او عدو لان اراد ان كل واحد عدل كما هو الظاهر فليبين
 كذلك وان اراد ان المجموع عدو فكذلك ايضا والظاهر على هذا ان
 يكون الخطاب مع الجماعة واذا اضربا الوسطا بمعنى الخير كان قوله تعالى
 كنتم خير امة اخرجت للناس لا يرد ما ذكر ولا يجحى ان ما ورد انما يوجه
 اذا اضربا العدل بالذي يكون على طريق الاستقامة كما دل عليه قوله
 مركزين بالعلم والعمل واما اذا كان بمعنى غير الفاسق وكذا اذا اراد
 به القريب من الاعتدال فلا يوجه ما ذكر **قوله** لا سلمت بعد انهم
 فيه نظرا فلا يلزم من مجرد الاستسقاء بباطل ما سلمت الهداية لانه
 يجوز ان يكون الاستسقاء به بغير من شبهة وهو لا يستلزم الفسق

الذي هو سلب العدة لان كلام من المجتهدين استغلوا بالباطل
وكما الخطا الذي ادى اليه اجتهادهم مع ان كلامهم عدل ولا نزول
عند التمس بما ذكره لضعف الدليل المذكور قال واستدلوا بان هذا عادة
المصنف في هذا الكتاب فاشارة الى ضعف الدليل بقوله واستدل كما هو
عادة ابن الحاجب في المختصر **قوله** وتقدم الصلة الى اخره اي تقديم
الجاء والمجرور الذي هو عليكم على شهادته وهذا شرف عظيم للبنيان على
الله عليه السلام ولاسته لانه الكفاية في الشهادة على الامة بالبنيان وحده
وفي الشهادة على الامم بالامة وحدها **قوله** فالجواب على الاول
اي على ان تكون القبلة الكعبة لان معنى الآية وما جعلنا قبلك
الا ان قبلة كنت عليها قبل ذلك وهي الكعبة فيكون هذا الجمل
نا محال البيت المقدس وعلى الثاني اي على كون القبلة العجوة يكون
الجمل هو الجمل المنسوخ لان التوجه الى العجوة نسخ **قوله** اولعلم
الان الى اخره اي لعلم بعد الامر بالتحويل الى الكعبة من يتبعك من
اهل الكتاب من لا يتبعك فان اتباع بعضهم للنبي عليه الصلاة والسلام
كان لغا من هو توجهه الى العجوة فلما تحولت القبلة ارتد بعضهم
باعتبار التعلق الحالي الذي هو مناط الجزاء اي جزاء العبد بفعله
فانه متعلق بعلمه تعالى بوقوع الفعل من العبد في الحال اذ لو لم يفعل
لم يتعلق علمه تعالى بانه فعل فلا يترتب عليه الجزاء **قوله** او
لتميز الثابت عن المتوزل الى اخره فان قيل ان اريد التميز في الوجود
العيني فهو حاصل قبل التحول وفي الوجود العلوي فحاصل في علم الله بل
عنه اقول يمكن اختيار الثاني بان يقال معناه حتى يتميز في العلم
التابع من غير التابع اي من يتصف بالتبعية في الحال وبالفعل من
يتصف بعدو التبعية في الحال ولا يخفى ان هذا التميز العلي فرع

انضافهم

انضافهم بالفعل بالتبعية او عدما وهذا هو مراد المصنف ويكون المراد
التميز عند النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه **قوله** ويشهد له قراءة ليعلم
الى اخره اي يشهد بكون يعلم بمعنى يتميز لان يعلم بصيغة المفعول معناه
ظاهرا علم الخلق ولا يخفى ان علمهم ما ذكره من تمييز الله بينهما فهو سبب قرب
لعلمهم ولا يخفى ان حصول المسبب شاهد على السبب فتأمل **قوله** لما مر من معنى
الاستفهام قال الرضي ليس اداة الاستفهام التي بناها العلم مفيدة
لاستفهام المتكلم بها للزور والتناقض في علمت ايهم قائلون علمت
يعني ان قابل هذا الكلام عارف بنسبة القيام الى هذا القامر المعين
لما ذكرنا ان العلم واقع على مضمون الجملة فلو كان اي الاستفهام المتكلم
لكان ذا الاعلى انه لا يعرف انتساب القيام اليه فنقول اداة الاستفهام
اذن الجرد للاستفهام لا الاستفهام المتكلم والمعنى عرفت المتكلم فيه
الذي يستفهم عنه وهو ان نسبة القيام الى شخص وذلك الشخص في
فرضنا زيد **قوله** او مفعوله الثاني من ينقلب الى اخره يعني على تقدير
ان تكون من استفهامية يكون من يتبع الرسول جملة مستقلة تكون
مفعولي تعلم واذا جعل من موصولة يكون من يتبع الرسول المفعول الاول
ومن ينقلب على عقبيه مفعوله الثاني وحاصل الكلام ان ههنا ثلاث
احتمالات الاول ان تكون يعلم بمعنى يعرف وتكون من موصولة وهو مع
الصلة مفعوله ومن ينقلب حالا والثاني ان يكون العلم معناه الحقيقي
وتكون من استفهامية ويتبع الرسول المفعول الثاني ومن ينقلب حال
ايضا والثالث ان تكون من موصولة ومن ينقلب المفعول الثاني **قوله**
العلامة التفشار في على تقدير ان تكون من استفهامية كان التفكر
من ينقلب على عقبيه حالا من فاعله يتبع اي يتميز عند وبعد ان يدفع
ما ذكره ابو الباقم انه لا يجوز ان تكون من استفهامية لانه يلزم

التعليق ولا يبقى لقوله ممن يقلب متعلق اذ لا معنى لتعلقه بمتبع ولا وجه
 لتعلقه بتعلم لان ما بعد الاستفهام لا يعمل فيها قبلة فان قيل لا قرينة
 على حذف المتبعض قلنا ممنوع بل يجري الخطام على انه مشترك الالزام اذ على
 تقدير ان تكون موصولة بحجب هذا التقدير هو لا زمر سواء كان حالا او
 مفعولا ثانيا لكن عبارة المصنف توهم ان التقدير لا زمر على تقدير المفعول
 ثمران فيما قلنا نظرا اذ يجوز ان يكون انوال الباعا على علم معنى ثمر
 فلا يكون الالزام مشترك اذ لا يجب حينئذ تقدير ميمز والجواب ان كلامه
 يأتي هذا الاحتمال لانه قال لانه يلزم التعليق والتعليق من نص
 افعال القلوب فلا يكون فعلم معنى غير والا لم يكن منها **قوله**
 فيكون كان زائدة قبل ان اراد ان كانت مع اسمها مخرجة كانت كبيرة
 خبرا بلا مبتدأ وان المحففة واقعة بلا جملة وهو خارج عن القياس
 والاستعمال وان اراد ان كانت وحدها مخرجة والضمير باق على الرفع
 بلا مبتدأ فلا وجه لا تصالده واستكنا انه غاية ما يتحمل انه لما وقع بعد
 كانت وكان من جملة المعنى في موقع اسم كان جعل مستكنا متصلا بآتيها
 بالاشراف ان كان مبتدأ حقيقا والوجه في هذه القراءة ان يجعل في كان
 ضمير الفصحة ويقدر مع اللامبتدأ اي وان كانت قصه القول كبيرة **قوله**
 فكيف بمن مات من اخواننا اي كيف يفعل بمن مات من اخواننا اصاعت
 صلواتهم ام لا **قوله** ولعله قدم الروف وما يبلغ محافضة على رؤس
 الايادي المشهورة الاستعجال يقتضيه القياس ان يؤخر ما هو ابلغ
 كما يقال شجاع باسل وعالم خبير ولا يقال بالعكس والحال ان الروف
 ابلغ من الرجيم لان الرافعة على ما قال في الصحاح شدة الرحمة فينبغي ان يقد
 الرجيم على الروف فتأخيره للمحافضة على الفواصل **قوله** زعمنا في هذه العبارة
 تحتل وجهين احدهما ان تكون للتقليل كما هو مقتضى اصل وضعه فتكون

فذلك لك والثاني ان تكون للتكثير فتكون فذلك لك ايضا ويكون معنا
 كثرة الروية وهذا لا يفهم من ظاهر الآية بل علم من خارج وكون قد
 للتكثير ذكره صاحب سيبويه قاله صاحب المغني وقد صرح الزمخشري
 به فقال معناه تكثير الروية **قوله** ولم يسأل فيه انه ليس في الآية
 ما يدل على عدم السؤال غاية الامر انه ليس فيها ما يدل على السؤال ولكن
 ان يقال لو وقع السؤال منه صلى الله عليه وسلم لكان الاولي ذكر السؤال
قوله لان البعيد يكفيه مراعاة الجهة فيه نظرا ما ولا طلاق المذهب
 ان البعيد ايضا لا بد له ان يتوجه الى العين دون الجهة وانما ثانيا
 فلان التوجه الى الجهة غير التوجه الى المسجد الحرام بل التوجه الى المسجد
 الحرام يحكم التوجه الى الكعبة فلو كان التوجه اليها خارجا لكان التوجه
 اليه ايضا كذلك ويمكن ان يقال التوجه الى شطر المسجد الحرام محتمل
 في النظر بعينين احدهما التوجه الى عينه والآخر التوجه الى جهته
 ولكن من المعلوم ان التوجه الى عين المسجد الحرام غير مقصود فبقا ان يكون
 المراد التوجه الى جهته كمن لو قيل قول وجعلك شطر الكعبة لغم منه
 ان المقصود التوجه الى عين الكعبة لان التوجه الى عينها امر مقصود
 فخرج من المصنف انه لو ذكر شطر الكعبة لتوهم ان المقصود التوجه الى عينها
 وليس كذلك على زعمه فانما اذا قيل شطر المسجد الحرام لم يتوهم ذلك لان
 المسجد الحرام ليس مقصودا التوجه الى عينه فيكون المراد التوجه الى جهته
 وانما قلنا بحجب التوجه الى العين على البعيد ايضا ولا حرج لان الجسم
 المعين كلما ازداد البعد منه ازداد مقابلة لان المراد مقابلة العين
 ان يكون بين الخطيين الشاعيين الخارجين من العينين على طريق
 ساقى الثلث فان الخطيين المذكورين كلما ازداد بعدهما عن العين ازداد
 بعد احداهما عن الآخر فالمراد بمحاذاة العين انه لو خرج الخارجا

من عين المصلي الى غير النهاية لكانت الكعبة بين ذلك الخطين قال
العلامة النفاذ في اشار صاحب الكشاف الى انه قد ترك احد مقولي
قول دستور طرف بمعنى اجعل وجهك في جهة المسجد وسمته ولو كان
مفعولا به كما في لوليتك قبلة لما ذكر شرط بل اقتصر على المسجد **اقول**
فيه نظر لا ما نقول يجوز ان يكون مفعولا به ولم يقتصر على المسجد بل
ذكر شرط ليشرح بان الواجب التوجه الى جهة لا الى نفسه ثم قال واذا
اعتبار استقبال الجهة دون العين مع ان القبلة التي يجب ان تستقبل
هي الكعبة لما في ذلك من الحرج على من بعد من مكة وفي ذكر المسجد دون
الكعبة مع انها المقصود بها التوجه دلالة على ان الواجب هو الجهة اذ لو
كان العين لكان المناسب ذكر الكعبة التي هي القبلة **اقول** على ما ذكر
لو قيل شرط الكعبة لم يفهم الا ان الواجب الجهة دون العين ولو فهم
منه ان الواجب العين لفهم من شرط المسجد وجوب التوجه الى عين المسجد
وما يخرج ايضا على البعيد وهو ان احدهما لم يقل قول وجهك
شرط المسجد الحرام ولم يقل شرط الكعبة والثاني لم يقل قول وجهك
المسجد الحرام والجواب انه قيل قول وجهك شرط المسجد يستدل به
على وجوب التوجه الى شرط الكعبة اذ المعلوم ان المقصود الكعبة لا المسجد
الحرام لان لها الشرف الاصلي وشرق المسجد الحرام لا حاطة بها فيعلم
من صريح القرآن وجوب توجه الى المسجد والظاهر انه اذا اوجب التوجه
الى شيء وجب التوجه الى شرف ما فيه حذرا عن ترجيح المرجوح فيعلم هذا
الوجه وجوب التوجه الى عين الكعبة وهذا الطريق اذ طرأ البلاغة
وعن الثاني انه لو قيل قول وجهك المسجد لتوهم الحداثة الحقيقية
بان يكون السهم المخروط الشاعبي الخارج عن العين واقعا على المسجد
لو خرج ذلك السهم الى غير النهاية وليس كذلك اذ ما خرج والاولي

ان يقال ان في ذكر النظر دلالة على ان المقصود بالذات ليس المسجد
فينبغي ان يكون المقصود لذاته الكعبة فامل في هذا المقام **قوله**
وتبادل الرجال والنساء صفوفهم اذ ان الرجال قاموا في مكان النساء
والنساء في مكان الرجال وقد صرح به في الكشاف والظاهر ان مراده
ان بعض الرجال قاموا مكان بعض النساء وبعض النساء قاموا مكان
بعض الرجال مثلا اذا قام الامام وصفت خلفه صفين صفار رجالا
وصفان نساء فاذا دار الامام الى جانب اليمين تحولت ما في يمينه الى
من الرجال الى خلفه لاتباع الامام وتسوية الصفوف فاذا كانوا
قريبين من صف النساء بعدوهم من امكنهم حتى يقوموا مكانهم
وكذا تحرك من في يسار الامام الى قدامه والنساء اللاتي خلفه هذه الرجال
يتقدمون ويقفون مكان الرجال حتى يتنوي مع النساء اللاتي في جانب
يمين الامام كل ما ذكرنا يظهر بالتحليل **الصح** **قوله** والقسم وجوانه ساد
مسد الجواب عبارة الكشاف ان الجواب جواب القسم المحذوف سد
مسد الجواب الشرط وهذا هو الوجه الموافق لبعض نسخ المتن الكتاب
قوله لتفني كنهم انه عليه السلام يصلي الى القبلتين بحجود صلاته
صلي الله عليه وسلم الى القبلتين لا يستلزم علمه بالتحويل الى الكعبة
اذا الصلاة الى القبلتين يحتمل بان يصلي الى الكعبة او لا في بيت
المقدس ثانيا كما ذهب اليه الاكثر ونعم لو قيل انه تفني كنهم ان
الصلاة الى الكعبة بعد صلاته الى بيت المقدس ثبت الفرض ويمكن
ان يقال المراد بالصلاة الى القبلتين توجهه الى القبلتين في صلاة
واحدة كما هو الواقع وفي الوجه الاول ايضا احت اذ لا يلزم من مجرد العلم
بان لكل شريعة قبلة ان يكون التحويل الى الكعبة حتما ثم انه بعد العلم
بانه صلي الله عليه وسلم في صاحب شريعة علم بان تحويله الى الكعبة

حق ولا حاجة الي العلم بالمقدمة الكلية المذكورة وهي ان لكل صاحب رتبة
قبلة مخصوصة **قوله** من سبعة اوجه بل من ثمانية القصور واللام الوطنية
وان الفرضية وان المحفظة واللام في حيزها وتربيع الظالمين اذ المراد
من الظالمين المرتكبون للظلم الفاحش كما قاله صاحب الكشاف للجلد
الاسمية واذا الجزائية اقول ههنا وجه آخر من التاكيد وهو ان اتباع
الاهواء بعد العلم الحسن من اتباع الاهواء قبله وان اتباع اهوائك للجلد
بعد العلم الذي فاض بخار رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن عزاء وكذا
قال صاحب الكشاف انك اذن لمن المرتكبين للظلم الفاحش وقد غفل
عن ذلك العلامة التفات افي وغيره **قوله** يعني علمهم لك ان تقول
كما يمكن ان تكون على اذنتهم عارفين بما ذكر يجوز ان يكون غير العارفين
منهم عارفين ايضا فاما وجه التخصيص ويمكن ان يقال ان المعرفة حقيقة
لعلمائهم واما غيرهم فليس لهم معرفة واما يعتقدهون فقلنا **قوله**
فقال انا اعلم به سي يا بني الى اخره يرد عليه انه على هذا التقدير لم
يكن التشبيه على موقعه لان المشبه به في الاغلب يكون اقوي واذا لم
يكن اقوي فيجب ان لا يكون اضعف لكن المشبه به ههنا اضعف على ما روي
عن عبد الله بن سلام والجواب ان هذا التشبيه لبيان حال المشبه
ففيه حال البقي حال انما هم في مطلق المعرفة وفي هذا التشبيه ^{لنيل}
ان يكون المشبه به انه بل يجب ان يكون اشتهر وههنا كذلك لان اشتهار
معرفة انما هم اكثر من اشتهارهم بمعرفة صلى الله عليه وسلم بل قد يكون
المشبه به دون المشبه وقد يكون مساويا كما صرح به في المطول
فان العزيم وموحيات الحال حاصل سواء كان المشبه به اقوي ولا **قوله**
تخصيص لمن غانده واستغنى لمن آمن اما التخصيص فظاهرا واما الاستغناء
فلاخراجهم بكتمان الحق لان حاله خلاف الكتمان **قوله** واللام للتمهيد

الى اخره

الى اخره على التقدير الاول من التقديرين المذكورين تكون اللام اشارة
الى الحق المذكور سابقا في قوله تعالى ليجلوه انك الحق من ربهم وعلى
التقدير الثاني يكون اشارة الى الحق المذكور قريبا **قوله** من ربك
حال اي مؤكدة مثل الحق بيقين لان الجملة المتقدمة وهي هو الحق
دالة على كون الحق من الرب واما العامل في هذه الحال ففيه خلاف
قال الرضي الا في عندي ما ذهب اليه ابن مالك وموافاقا العامل
معنى الجملة كما قلنا في المصدر المؤكد لنفسه ولغيره وفي مثل زيد ابوك
عطوفا التقدير يعطف عليك ابوك عطوفا فبما نحن فيه التقدير
حق ذلك من ربك اي كانا من ربك **قوله** وليس بقصد واختيار
اي ليس الشك حاصل بقصد واختيار رحي يصح ان يكون ههنا عنه
وههنا اذ قول اي هاتم المعتزلي ان اول الواجبات على المطلع الشك
قوله بل ما تحقيق الامر الى اخره فيكون في معنى النفي **قوله** واما الامة
الى اخره يعني لما كان الشك غير مقدر وفعل عبارة عن تحصيل اشيا
توجب زوال الشك فان قلت اذا كان المراد بالمعارف المرحمة للشك
الحاصل بالفعل فهذا لا يتعلق بالامنة لان الامة غير ساكنين واما المراد
المعارف التي شأنها ان تزيل الشك وان لم يكن حاصل بالفعل فلم لا يكون
المخاطب بهذه المعارف النبي **قلت** المعارف حاصلة للنبي صلى الله عليه
وسلم فلا يخاطب بتحصيلها وفيه عاينه لان المعارف ليس لها واحد معين
بل كما حصلت معارف يمكن تحصيل معارف اخرى فتأمل ويمكن ان يقال
اذا ريد المعارف المرحمة للشك فيكون اليهود كما عاينه له اندفع السؤال
قوله اي غير موليها وجهه هذا اذا كان الضمير راجعا الى كل **قوله** والله
تعالى موليها اياه اذا كان الضمير راجعا الى الله تعالى وقد روي في الاول
لان مرجعها ظاهر وضمير اياه راجع الى كل احد **قوله** واللام مزيد للتأكيد

الى اخره لك ان تقول العاقل وهو المولي مضاف الى ضمير كل وجهه فيكون
 كل وجهه مفعول المولي والجواب ان المراد ان عاملة محذوف والمذكور
 مفسر القدر وكل وجهه موصوف بولي بوليها واذ اخر المفعول صار
 العبارة هكذا وهو مولي كل وجهه اهلها فيكون المفعول الاخير محذوف
قوله تعالى فاستبقوا الخيرات اي اذا كان لكل وجهه فينبغي للاسنان
 الى احسن الجهات او الى احسن الاشياء مطلقا اعم من الجهات وغيرها
 وكانه قيل واذا كان لكل وجهه والحال ان احسن الاشياء ما يجب ان
 يطلب فاطلبوا الخيرات التي منها طلب الجهة المخصوصة **قوله** اينما
 تكونوا ياتكم الله جميعا قد صرنا نفا سير وظهري وجهه اخره وان
 يكون معناه يات بانفسكم واعمالكم جميعا اي مجتمعين حتى يصير كل نفس
 مقرونة بعملها فيكون في قوله ياتكم الله جميعا تغليب **قوله** ومن
 حيث خرجت يمكن ان يكون متعلقا بقوله قول وجهه لانهم جوزوا عمل
 ما بعد الفاء فيما قبله قال العلامة التفاتا في هذا يوجب اجتماع
 الحرفين فالوجه انه متعلق بمحذوف عطفت عليه قول اي فعل ما امرت
 قول وجهك ونحوه ان يجعل من حيث خرجت في معنى الشرا اي بما كنت
 وتوجهت فتكون الفاء جزائية اقول قد مر انه يجوز اجتماع حرفي العطف
 على ما جوزه السكاكي في قوله وربك فكبر وقال العلامة في وربك
 فكبر تخلل الفاء بين العاقل والمفعول **قوله** وقرن بكل علة متعاولها
 الاقتران الاول ظاهر فيما ذكره ولا فتن مرصاة الرسول صلى الله عليه وسلم
 مقارن للاثر بالتولية او لا حيث قال تعالى فلو نزلناك قبلة ترضاها
 قول وجهك سطر المسجد الحرام والاقتران الثاني في قوله قول وجهك
 سطر المسجد الحرام وانه الحق من ربه والاقتران الثالث في الآية
 التي نحن فيها وبها ويمكن تقريره بوجه آخر فاما الاول فيقال

انه ذكر للاثر بالتولية في خمسة مواضع وكل في موضع الاول رضي النبي
 صلى الله عليه وسلم والثاني بعلم اهل الكتاب بانه الحق وبان سنة
 الله حجت بان لكل صاحب شريعة قبلة والثالث بان الله تعالى
 شهيد على كون التحويل حقا والرابع والخامس بعد وجهه الناس **قوله**
 لانهم يسوقون سلفها الى اخره كذا في الكشاف قال العلامة التفاتا
 يرد عليه ان المذكور يصدر الكلام لوتنا ول هذه لرو الجمع بين الحقيقة
 والالم بجمع الاستثناء لان الجملة تختص بالحقيقة فلا يحصى سوى ان
 يرد بالجملة المتكسك سواء كان حقا او باطلا اقول يرد انه اذا اريد
 بالجملة المتكسك كان قوله لانهم يسوقونه مساقا لجملة مستدركة والجواب
 ان مراده ان الجملة مستعملة في المعنى المجازي وان قوله لانهم الى اخره
 بيان لعلاقة المجاز **قوله** وقيل الجملة بمعنى الاحتجاج ظاهرة في التغيير
 بهذا ايدفع السؤال المذكور لكن لا يندفع الا ان يفسر الاحتجاج بالتمسك
 لا بزيادة الجملة لانه يرد عليه السؤال على هذا الامادة في جعل الجملة بمعنى
 الاحتجاج اذ مالة الى الوجه الاول **قوله** ولا عيب فيهم غير ان يتوهم
 الجاهل فان قلت شرط الاستثناء ان يكون المستثنى اخل في المستثنى
 منه وهذا ليس كذلك قلت معناه لا عيب فيهم محققا ولا مقدرا
 غير المذكور وهذا المذكور اخل في العيب المقدري الذي قد يكونه
 عيبا وان لم يكن في نفس الامر كذلك بل شرفا وفضيلة في الواقع **قوله**
 فلا تحسبهم ايمالا ليرى لهم عليك حجة فلا تحسبهم **قوله** واراد في
 اهتدائكم ظاهرة هذه العبارة يدل على ان ارادة الاهتداء بمعنى لعل
 وبز من انه ان يكون لعل اسما لا ارادة والجواب ان معنى الارادة يتصور
 على وجهين احدهما ان يكون معنى مستقلا كما اذا عبر بلفظ الارادة
 فيكون اسما والثاني ان يجعل اللفظ ملاحظا شينين مما المحاط بالاهتداء

وحينئذ يكون حرفا نظيره ذلك مذكورة الشريف العلامة في حاشية
المطول ان طلب المترك يعتبر على وجهين احدهما اعتباره مستقلا بغير
عنه بلفظه كما ترك الضرب والثاني ان يكون الله لا الحظمة المنهي لا خلا
مستقلة بنفسها فيكون معنى حرفيا معبرا عنه بحرف النبي **قوله** او
ثلاثا اي عطفت على ثلاثا اي قولوا او جوهكم شطره لانه يعني عليكم **قوله** قد
باعتبار القصد واخره في دعوة ابراهيم باعتباره بالفعل يعني ان التزكية
غاية التلاوة والتعليم والغاية متقدمة باعتبار القصد اي القصد اليها
متقدم على ما يكون سببا لتحصيلها وقتا اخره باعتبار الفعل اي الغاية
متأخرة في الوجود عن تحصيلها وهذا معنى ما قال العلماء ان الغاية متقدمة
بحسب وجودها الذهني متأخرة بحسب وجودها الخارجي وانما قدم
عليه جملة يتناولوا عليكم اياتنا لان ثبوت الرسالة متلاوة الايات
قوله لئلا يعل على الله جنس اخر لان التعليم الاول وهو تعليم الكتاب
والحكمة جنس التعليم الثاني وهو على ما يستفاد من قوله اذ لا طريق
الي اخره تعليم ما لا يعلم الا بالوحي جنسا اخر قلنا الحكمة اراد بها لا يعلم
الا بالوحي غير ما ذكره او لا مما يستفاد من اقوال النبي عليه الصلاة والسلام
وافضاله **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا الى اخره لما امر الله تعالى
عبادة بالذكر والشكر كان سائلا قال ما الذكروا الشكر فقل استعينوا
بالصبر والصلاة فان الصلاة ذكر وشكر ولما كان مدا مرا الصلاة على الصبر
لان فيها صبرا بما ساك النفس على استقامتها عما ينهي فيها قدم الصبر على الصلاة
قوله تعالى ولا تقولوا الاية لما امر بالصبر على مخالفة النفس من
استد الصبر الصبر على الجهاد وعب فيه بان المقول في سبيل المسلمين
بل هوحي **قوله** وهو تنبيه الى اخره فيه نظرا لانه لا يفهم من عدم الشعور
ما قاله بل المفهوم منه ان حياتهم لا تدرك بالعقل والحواس اياه

حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فليس يفهم منه والجواب ان المراد
ان المفهوم من الاية دخلا في التنبيه على ما ذكره لانه يفهم من الاية
انهم احيا والحال ان اجزاء ابدانهم ليست لها حياة فيعلم ان حياتهم
ليست بالابدان وانما ان حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فاشارة
موقوف على ابطال التنازع وقد اطله المتكلمون والمشاؤون فليتنامل
قوله وعلى هذا فتخصيص الى اخره اي على ما ذكره وان الارواح باقية
ورأى ان بعد موت المهدى كان كل من الاموان حيا فاما وجد تخصيص الحياة
بالشهيد افاجاب بانه لا خصصا بهم الى اخره ثم انه يمكن ان يكون المهدى
نوع اخر من الحياة لا يحصل لغيرهم كما ورد في الحديث ارواح الشهداء في
حوال طير خضر كما روي مسلم عن مسروق قال سالت ابا عبد الله عن صعود
عن هذه الاية قال انا قد سالت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ارواحهم في خوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش
تسرح من الجنة حيث شاءت **قوله** عطفت على شئ او الحرف الاول وجهه
بشيئين لفظي ومعنوي اما الاول فلا تعاق المعطوف والمعطوف عليه
في التكبير وانما الثاني فلا ان تكبير نقص بدل ظاهر اعلى البعضية
فلا حاجة الى ان يقال شي من نقص الاموال **قوله** وعن الثاني ان الحرف
خوف الله تعالى فان قلت معنى الابتلاء الاختيار بالخير ونقص المال
والنفس والقرية ظاهر لان معناه تسلط عليكم الخير ونقص شيئا من اموالكم
وانفسكم لتختبروا هل تشكرون الله اولاه اما معنى الابتلاء بالخوف من
الله تعالى فغير ظاهر قلت معناه الابتلاء بشئ فيه اخوف من الله تعالى
فتختبركم هل تحافظون منه فتكون ذلك الشئ اولاه اهل الخوف على
الخوف من الغير فوجهه لتبليكم بشئ من الخوف حتى يظهر انكم تصبرون
وتلتزمون الى الله تعالى لا دفع ما تخاف منه ولا **قوله تعالى** وبشر

الصابرين عطف على لئلا تترك عطف المضمون على المضمون كانه قبله لئلا
 ولتقع المشارة **قوله** بان يصوروا خلقا لاجله اي يصوروا به خلق
 لاجل العبادة والتسليم للقضا وتكميل النفس ليفوز بالثواب في الدار
 الآخرة فيؤمن عليه فوات الاشياء **قوله** فانه راجع الى ربه لانه لما
 تحقق عند العبد انه فان البتة هناك عليه فوات الاشياء ويوجب عليه
 شكره فوات ما عطف به وهو باق **قوله** اذليك عليهم صلوات من ربهم
 بجملة استينافية جواب سؤال مقدر كانه قبل ما الذي بشروا به
 فيقول اذليك عليهم صلوات من ربهم ورحمة اذ يفهم من هذا الكلام ما الذي
 بشروا به والاولى ان يقال ان السؤال المقدر ما للصابرين المسترجعين
 والجواب ما ذكر **قوله** ومن اما التزكية والمغفرة فالصاحب لكثاف
 المعنى عليهم رافة بعد رافة ورحمة بعد رحمة والظاهر ان المراد من الرحمة
 في تفسير الصلاة على ما هو المشهور ما يشتمل المغفرة وقال العلامة
 النفازي في حاصل الرافة راجع الى اتصال المسار ودفع المضار فيكون
 ذكر الرحمة بعد ذكر الصلاة تخصيص بعد تعميم لان المراد من الرحمة في الآية
 الرحمة العظيمة لا فائدة التكبير العظيم فيكون ان يكون المراد منها روية
 الله تعالى **قوله** تعالى واولئك هم الممتدون تكرر اولئك لسدة
 الاعتبار بالمسند اليه وتعميمه وايراد ضمير الفصل المعيد للحصر او لو لم
 يكرر اولئك لم يلزم ان يكون الضمير ضميرا للفصل فان قلت كيف حصر الا هذا
 في المسترجعين قلت المراد حصر الا هذا لما وجب عند الصواب لا مطلق
 الا هذا **قوله** تعالى ان الصفا والمروة من شعاري اما الآية ما ذكر
 الله تعالى في الآية حال الصابرين واجرمهم العظيم فاسب ان يذكر بعد
 امر الحج لان فيه انواعا من الصبر فان فيه الصبر على مشاق السفر والمسير
 على البعد عن الاهل والمال وكل منها يشتمل على اصناف من الصبر كما لا يخفى

قوله فعليا

قوله فعليا شرعا الى اخره يفهم منه ان الحج والاعتبار من غير اضافة
 يفهم منهما الفعلان المخصوصان بخلاف حج فلهذا قيل حج البيت **قوله**
 وهو صهيبة الى اخره لا يخفى ان المتبادر من رفع الجناح الجواز فيدل
 بظاهره على التحجير لكن غرضه ان تدل الآية على الجواز لا يدل على التحجير
 فلا يرفع الوجوب فلا يلزم منه نفيه حتى يستدل بما نفى الوجوب بل لعل
 شيئا اخر يدل على الوجوب وهو لا ينافي مقتضى الآية **قوله** اي فعل طاعة
 ان كان مراده ان معنى تطوع وهو ما ذكره من زيادة ان يكون تطوع بمعنى
 فعل وهو بعيد **قوله** وخيرا نصب على انه صفة مقدر محذوف هذا الوجه
 يناسب قوله زاد على ما فرض خيرا وقوله او يحذف الجار يناسب او تطوع
 بالاسمي وقوله او بعدية الفعل لتضمنه معنى اتي او فعل يناسب الوجه
 الاول **قوله** تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فان قلت
 ما فائدة هذا بعد ان قيل ما انزلنا من البينات والعهد قللت لا يلزم
 من الانزال البينات اذ قد يكون الامر بالمنزل محلا لا يمتددي اليه
 لا ينظر دقيق فلما قيل بيناه فانه لا اتمام ولا اجماع بحيث يفهمه
 كل من يكون من اهل المعرفة فان قيل لا يلزم من الانزال ما ذكر لكن
 يلزم من انزال البينات ان يكون المنزل مبيها قلنا المراد من البينات
 الدلائل والدلائل قد يكون فيها نوع خفا بالنسبة الى البعض **قوله** وقيل
 ما اخذتوه من التوبة الى اخره فيه نظر اذ يفهم منه انه اذ لم يظهر او
 توبتهم لم تواعيهم لعنة الله وليس كذلك فان من تاب واصل حاله
 لكان مغفورا عنه الله وان لم يظهر حاله عند الناس ويمكن ان يقال لو لم
 يظهر حاله لم يكن بهم انهم باقون على الكفر فتان ذلك سبب اقتداء
 غيرهم بهم فيصير عدوا لظاهر التوبة انما موجب للعنة فلا تتم توبتهم
 الموجبة لرضعها **قوله** لفيما لساننا وتقول لا يعني ان النار ما ينبغي

ان تكون في الخواطر حتى لا يفعل العاقل ما يستحقها بسببه فيكون
تجنيها شائما وتوبيلا **قوله** استقر عليهم لعنة الله هذا يدل على ان
عليهم لعنة ثابتة مستمرة اما مطلق اللعنة او لعنة خاصة ومع ذلك
يحدد عليهم اللعنة من الملائكة وغيرهم وهذا هو المعروف من قوله
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون **قوله** وقيل الاول لعنهم احياء الى اخره
اما عبر عن اللعن في الحياة بالجملة الفعلية وعن لعنهم بعد الموت
بالجملة الاسمية لان امر الدنيا على التجرد والحدوث وامر الآخرة على الثبات
والاستقرار هكذا قال العلامة التفتازاني في قوله لا يخفى ان امر الآخرة
على التجرد كما علم من تفسير قوله تعالى قالوا هذا الذي رزقنا من قبل
واتوا به متشابهاً الاول ان يفرق بانهم تجدد في الدنيا عليهم
ما يوجب اللعن بخلاف الآخرة فان لعنهم في الآخرة بسبب ما اكتسبوا
في الدنيا فيكون المعنى تجدد عليهم اللعنة بسبب تجدد ما يوجبها او
بان الآخرة أبدية دون الدنيا فانها منقطعة والآخرة ثابتة وان
تجدد فيها الامور فالثبوت النسب بالآخرة والحدوث والتجدد مناسب
للدنيا والظاير ان هذا مراد العلامة **قوله تعالى** والعلم الا اعم انهم صرحوا
تكرر لفظ الاله تكرر بالوحيته تعالى **قوله تعالى** لا اله الا هو اعلم انهم صرحوا
بان رفع المستثنى على البدل بهذه الصورة ونحوها كما لو اوجب على لا يتأ
يستعمل لا اله الا الله بالصعب والقول يظهر منه انه لا يجب ان يقار
البدل مقام المبدل منه بل قد لا يصح فانه لا يصح اقامة لفظ الله مع اداة
الاستثنا مقام المستثنى منه بخلاف ما فعلوه الاقتبل اذ لا يصح ان
يقال ما فعل الاقليل **قوله** وازاحة لان يتوهم ان في الوجود الهما
مستحقا للعبادة لكن لا يستحق العبادة من الخاطئين كما نبه عليه بقوله
لا يستحق منهم العبادة ومحصول ما ذكر ان الحكم اله واحد يعني ان يكون

للناس اخرو قوله تعالى لا اله الا هو يعني ان يكون اله آخر في الوجود
مطلقا لا للانسان ولا لغيرهم وانما تعرض اولنا لنفي اله للناس لشدة
الاهتمام به لانهم اتخذوا الهة والتعرض لنفي اله اخر مطلقا لدفع
وهو عسى ان يرد في بعض الخواطر القاصرة **قوله** وانه لما كان مولي
النعم كلها قدم ما فيه في اول التفسير **قوله** وما سواها اما نعمه او
منعم عليه فهنا كلام وهو ان لما مل ان يقول لا يلزم من اختصاص الرحمة
به تعالى اختصاص العبادة به اذ قد يستحق الشخص الحمد بسبب اقتضائه
بالكمال وان لم يكن منعمها على الحامد كما ذكرنا في تعريف الحمد فعملت
احدا غيره يستحق العبادة لاجل انصافه بالكمالات وحيدته لقوله في
الجواب هذا الاخر اما ان يكون مستحقا لجميع الكمالات وهو خلاف
المفروض لان الرحمة من جملة الكمالات فمن ليس له الرحمة لا يكون
كاملا من جميع الجهات واما ان لا يكون مستحقا لها وحيداً
لا يستحق العبادة اذ لا معنى لعبادة الناقص مع وجود الناقص كما
حكم به الفطرة السليمة **قوله** بخلاف الارضين يحمل اموراً اخرى
انها ليست بطبقات الثاني انها طبقات لكن ليست متفصلة بالذات
الثالث انها متفصلة ولكن ليست مختلفة الحقيقة لكن قولنا تعالى
في سورة الطلاق ومن الارض مثلهن على ما ضار البعض به من ان في
كل طبقة خلقا من خلق الله يدل على انها طبقات متفصلة فيتعين
الاحتمال الثالث وهو عدم اختلاف تلك الطبقات حقيقة وهذا
مما لا بد فيه من برهان مطابق للشرع ويمكن ان يقال ان اول الارضين
لانها وان تعدت لكنهما اصغرهما بالنسبة الى السموات فكانت هاتين
واحدة لان تعدد الافلاك يظهر بالدلائل المذكورة في علم الهيئة
بخلاف تعدد طبقات الارض فانه لم يعم برهان قطعي عقل على تعدد

طبقاتها **قوله** اي ينبغي ان يكون التفتاز في بعين تجوز ان تكون
 ناقصة رية وكان ينبغي ان يبين ضمير الفاعل والظاهر انه البحر المجري
 لا للفلك لكونه جمعا فان قيل تجوز ان يرجع الضمير الى الفلك ولا
 يلزم ان يكون الفلك جمعا بل قد يكون مفردا فان هذه الصيغة
 مشتركة بين الجمع والمفرد قلنا الصفة تنفي ان يكون الفلك مفردا
 وفيه نظر لان تانيث الفلك لانه بمعنى السفينة كما صرح به المصنف
 ويمكن ان يقال اما ان يعتبر تانيثه لكونه بمعنى السفينة فيجوز تانيث
 الفعل الذي هو ينفذ واما ان لا يعتبر تانيثه فلا يصح تانيث وصفه
 فتأمل **قوله** ولذلك قدم البحر على الفلك لان الفلك سبب معرفة مجاريه
 في هذه المقام قدم الفلك على البحر لان الفلك سبب معرفة مجاريه
 وقدم ذكر البحر على السحاب والمطر لان البحر سببهما **قوله** على الاصل او
 على الجمع اي تحتلان تكون ضمة الفلك بناء على انه في الاصل كذلك ثم
 خفف فسكن او على انه جمع لذلك ينسكين اللام **قوله** كما انه
 استدلال بنزول المطر يعني على هذا العطف كان كل من الانزال
 واللبث اية مستقلة لان البت من تامة الانزال وتكون المناسبة
 بين هاتيك الجملتين اما تضاد المتعلقين وهما السماء والارض
 كما ذكره العلامة التفتازاني او السببية والمسببية فان انزال
 الماء سبب لبث الدواب في الارض **قوله** او على ايجي والمناسبة
 بينهما اما لان الاحياء والبت متعلقان بالارض ولان الاول
 سبب والثاني مسبب لان عيش الحيوانا بالما والنباتات **قوله**
 مع ان الطبع يقتضي احدهما هذا شبهه بسلام المتفلسفين لكن
 مذهبه هل السنة ان لا اقتضاء للطبع وانما هو مشبهة الله تعالى
قوله بحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين اقول المنطقة

عبارة

عبارة عن دائرة عظيمة على ذلك الدرج ترسم من حركته والمارة بالقطبين
 نقطتان على الفلك هما البعدان عن تلك المنطقة تتساوي
 الخطوط المستقيمة الواصلة بين كل منهما وبين المنطقة يعني فان
 كل فلك متحرك بحركة خاصة في الواقع على وجه خاص له منطقة وقطبا
 ويمكن ان تكون حركته على خلاف ذلك الوجه بحيث تكون منطقة
 حركته مارة على النقطتين اللتين هما قطباه في الواقع فان فلك
 الافلاك مثلا له منطقة هي معدلة لها وله قطبان احدهما
 الشمالي والاخر الجنوبي ويمكن ان تحركه مشبهة الله تعالى على وجه
 تكون منطقه مقاطعا للنقطتين اللتين هما قطباه في الواقع
قوله لبساطتها وتساوي اجزائها هذا لا يوجب ما ذكرنا ويمكن ان
 تكون الاجزاء متفقة الحقيقة لكن حصل لبعضها من الخارج ما يقتضي
 انصافه ان يكون اوجا والاخر ما يقتضي ان يكون حضيضا فان
 اتفاق الافراد في الحقيقة لا يقتضي انصافها في الصفات بل يقتضي
 اختلافها فيها والامر بتعدد الافراد واعلم ان ما ذكره مبني على بساطة
 الافلاك وانها متحركة وهذا انما هو علم اهل علم الهيئة والطبيعي
 وكل منهما غير مسلم عند اهل الشرع اما الاول فلما ورد على دليله من
 المتنوع واما الثاني فلما افته ظاهرا لقرا فانه يفهم منه ان الكواكب
 يسبحون في الافلاك كما قال وكل في فلك يسبحون وما يجب ان يعلم
 ان الغرض يحصل على هذا ايضا اذ يمكن ان يقال ان حركة الكواكب
 يمكن ان تكون على انحاء شتى وتكون على خلاف ما حسن منه فلا بد
 من قادر مختص في اخره **قوله** فلا بد من قادر حكيم يعني لما لم يكن
 تفاوت في اجزاء السموات في الحقيقة فلا يمكن ان يكون اوج وحضيض
 بواسطة الفاعل الموجب كما هو مذهب الفلاسفة والارزاق

بلا مرجح اذا تساوت الاجزاج جعل بعضها متصفا بالادوية وبعضها
 بالخصيضية ليس اولى من العاكس ولا من ان يكون بدلها وجهان الخوان
 وفيه ما مر ولو كان الفاعل للمثل قادرا اختار المكان التخصيف المذكور
 مستندا الى ارادته ومشيئته وههنا بحث غامض وهو ان تعلق الارادة
 باحد طرفي الممكن ان كان مقتضى ذات الواجب لزوم واما التعلق وان
 كان بارادته لزم احتياج تعلق الارادة باحد الطرفين من تعلق الآخر
 من الارادة وهكذا فيلزم التسلسل في التعلقات قال بعضهم هذا
 التسلسل غير مستحيل لانه في الاثوار الاعتبارية ورد بان مجموع
 التعلقات الغير المتناهية رجت على عدمها من غير مرجح وفيه نظر
 لانه يجوز ان يكفي في ترجيح المجموع من حيث هو كون كل جزء من ذلك المجموع
 علة لجزء اخر وقال بعض اخر يجوز ان تكون الذات القديمة موجبة
 لتعلق الارادة القديمة بوجوده في وقت معين فالارادة والتعلق
 كلاما قديمان والمراد حادث اقوالا اذا كان الذات مقتضية لتعلق
 الارادة بوجود الحادث في وقت معين لم يكن قادرا بالمعنى الذي
 ذكره المتكلمون وهو صحة الفعل والترك بل يمنع منه الفعل في غير الوقت
 المعين ويلزمه صدوره في ذلك الوقت البتة قال في شرح المواقف
 انه تعالى في قدره من ان يخلق منه انجاد العالم وتركه وليس شي منها لازما
 لذاته بحيث يستحيل انفكاكه والى هذا ذهب المليونين كلهم وقال
 في شرح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي ان شاق فعل وان شاء
 ترك ومعناه ان يتمكن من الفعل والترك بحسب لهواي المختلفة وكل
 ما ذكره هذا البعض ليس الفعل والترك بحسب لهواي بل الذات تقتضي
 الفعل في وقت معين وتقتضي الترك في الاوقات بحيث يستحيل خلاف
 مقتضى المذكور والجواب ان صحة الفعل والترك عبادة عن عدم

امتناعها

امتناعها مطلقا فيلزم جواز كل منها في الجملة بل يجوز كل منها بالارادة
 وهو لا ينافي الوجوب اي وجوب الفعل في وقت الارادة وامتناعه
 في وقت نعم لو فسرت القدرة بصحة صدور الفعل وعدمه في كل وقت
 كان منافيا للوجوب في وقت وامتناعه في وقت اخر وامانا لما له
 السيد في شرح المواقف من ان وجود العالم وعدمه لازما للوجوب تعالى
 فهو لا ينافي الوجوب والامتناع المذكورين وهو ظاهر اذ لو كان احدهما
 لازما لامتنع الطرف الاخر فلم يقع في شي من الازمنة وقس عليه ما قلنا
 عن المقاصد لكن بقي عاقله ذلك البعض ان يحصل كلاما مانعا من حدوث
 العالم بان تكون ذاته مقتضية لتعلق ارادته بوجود العالم في وقت
 معين فقول لا بد في حدوثه من حصول ذلك الوقت فنقل الكلام الى
 حصول ذلك الوقت ونقول مؤمن جملة العالم فان كان تعلق الارادة
 بوجوده ذلك مقتضى ذات الباري تعالى مطلقا لزم وجود ذلك الوقت
 دائما وان كان ذاته تعالى مقتضية لتعلق ارادته بوجوده ذلك الوقت
 في وقت معين اخر غير ذلك الوقت الاول لزم التسلسل في الاوقات
 وهو بدعي الاستحالة بل يلزم ان يكون لكل وقت آخر وهو معلوم
 البطلان وههنا بحث اخر وهو ان شارح المقاصد قال ان الاصل
 المعول عليه في اثبات قابلية الباري تعالى ان يخلق منه قدره له صنع
 حادث وصدور الحادث عن القدر لا يتصور الا بطريق القدرة دون
 الاحجاب والاي لم يخلق المعول من قاهر علة حيث وجدت في الازل
 العلة دون المعول انتهى وعلى هذا نقول اذا كان جائزا ان يقتضي
 الذات تعلق الارادة بالفعل في وقت معين فيجوز ان يكون العالم
 حادثا مع ان الفاعل موجب ولا يلزم تخلف المعول عن العلة لان الوقت
 المعين من قاهر العلة وهو لم يحصل في الازل فليست امل في هذا المقام

قوله اذ لو كان نعمة الله لتقدرا في آخر الكلام فيه نظر اذ القائل ان يقول
لم لا يجوز ان لا تتوافق ارادتهما ولا تختلفا بان يتوجه احدهما الى الخلق
بعض العالم والاخر متوجه الى الخلق والبعض الاخر من غير ان يتوجه كل
منهما الى الخلق ما يوجد الاخر ولا الى عدمه ففي هاتين الصورتين
لا يلزم توارده عليتين مستقلتين على معلول واحد ولا الخلق المتناهي
للا لوهية ويمكن تقرير الدليل على التوجه حيث تسقط الاعتراضات
بان يقال لو كان الاله متعدد الامكن توجه كل منها الى الخلق العالم
والاخر العجز وعلى هذا فاذا توجه احدهما الى الخلق العالم لا يمكن في هذه
الحالة توجه الاخر اذ لو لم يكن ثلثان المانع توجه الاول فكان الاول
غالباً والثاني مغلوباً ولو عجز المغلوب واذا امكن فاذا توجه لغير
توارده عليتين المستقلتين وكذا القول يمكن ان يريد الاخر في هذه
الحالة العدم ولا يمكن حصول مرادهما ولا وقوع مراد احدهما للزور
عجز الاخر وانما كان العجز متناهي لا لوهية اذ الاله المعبود بالمحسب
ان يكون كاملاً من جميع الجهات اذ لو كان ناقصاً لم يكن معبوداً بالحق
بل الكمال هو الذي يستحق العبودية واما انه يجب وجوده كماله من
جميع الجهات اذ لو كان ناقصاً لم يكن معبوداً بالحق بل الكمال هو الذي
يستحق العبودية واما انه يجب وجوده كماله من جميع الجهات الا ان
هو ما اطبق عليه العقلاء كما نقله العلامة النيسابوري واذا كان
الكامل موجوداً فهو حقيق بالعبادة ولا يستحق الناقص وفي هذا المقام
كلام طويل الدليل ذكرناه في الحاشية التي كتبناها على شرح المواقف
من ارادة فليطلب منها **قوله** وقيل من الروسا الذين كانوا يعطونهم
الى اخره يعني استدلال القائل بالاية المذكورة قال العلامة النفاذ
وجد الاستدلال ان التبر لا يتصور من الاصنام والجواب انه

لا دلالة

لا دلالة في الكلام على كون الذين اتبعوه انداد اقول لعل مراد القائل
ان الاية المذكورة دالة على كون الذين اتبعوه في امتثال او امرهم
من الذين يحبونهم كماله بقرينة اتصال الايتان فهم يكونون انداداً
برغم لان المراد بالانداد المثل على ما صرح به صاحب الكشاف اذ لا يتصور
ان يكون بالمعنى الحقيقي وهو المثل المعاد من **قوله** كحب الله قال صاحب
الكشاف هذا مقصد رمي للفعول قال العلامة النفاذ في اذ لا دلالة
في الكلام على العاقل اعني المؤمنين فالمعنى على تشبيه محبوبة الاصنام
من جهة محبوبة الله تعالى من جهة المؤمنين فالمعنى على تشبيه
محبوبة الاصنام من جهة محبوبة الله تعالى من جهة المؤمنين مثله
قال فان قيل على هذا كيف يستقيم قوله تعالى والذين امنوا اسند
حبا لله وقد حكم اولاً بانهم يحبون الاصنام قلنا التشبيه انما وقع
بين المحبوبين والفرج بين المحبين واثر اسند حبا على الحب
في الاسند محبوبة **قوله** لك ان تقول لا اتجاه لهذه السوال
فان معنى الكلام على ما ذكره هو تشبيه محبوبة الاصنام من جهة
محبوبة الله من جهة المؤمنين فهو بقيد ان محبوبة الله تعالى من
جهة المؤمنين اسند من محبوبة الاصنام من جهة الكافرين لان التشبه
به يكون اقوي من لا يخفى ان شدة المحبة تقتضي شدة المحبوبة فتزجج
حب المؤمنين مستلزم لتزجج محبوبة الله تعالى من جهة محبة الله
خلاف المفهوم من كلامه وخلفا المعنى الذي ذكره صاحب الكشاف
عدل المصنف الى ما ذكره ويفهم ما ذكرنا ان قوله يسود بئنه وبينهم
فيه نظر الا ان يقال المقصود معرفة مقدار حبهم للاصنام فيجب ان يكون
المشبه والمشب به متساويين كما قرر في موضعه **قوله** لا دلالة لتعلم
محبتهم لله هذا يدل على ان محبتهم لله ادوم واما دلالة على انما اقوي

فلا اد لا يلزم من القوة والشدّة اذ قد يكون ضعيفا او موقورا
من التوي من ان قوله ولذلك بعد كون الي اخره لا يدل على القطع المحبة
فتأمل الاول ان يقال ان المحبة على قدر اعتقاد الكمال يتحقق ذلك
الشيء واعتقاد اتصال النفع منه ولا يخفى ان اعتقاد المؤمنين لتمام
الله تعالى وجلاله وايصال النفع اقوي من اعتقاد الكافر من كمال الاضمار
بل لا بعد ان يقال ان الكافر اذا رجع الي نفسه ورضوا العناد
وجردوا محبة الخالق في انفسهم شدة محبة الاضمار لا اعتقادهم الكمال
في حق الله تعالى في القدرة وعدم قدرة الاضمار ولذا اقيمت
عن الاضمار ويجوز ان الى الله تعالى في الشدايد كما قال تعالى فاذا
ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين **قوله** ولو يعلم
هؤلاء الذين ظلموا اباخذ الانداد ومنع الظالمين من المصير للمتصريح
بظلمهم وسبب عذابهم ولفظ اذ الذي لما جئ لتزليل ما يؤسبكون اليه
منزلة ما يؤكّن ومن فوائده ذكر هذه الجملة بعد ذكر المتخذين للادب
اذالة انتظار السامع واضطرابه لانه لما سمع الخطاب عظيم جرمهم
وقبح صنيعهم انتظر ان يعلم ما استحقوه بسببه فقبل ولو تري الذين
ظلموا وقال العلامة التفتازاني اما على قراءة ولو تري بالخطاب
فهو ايضا اي تري متعديا الى مفعول واحد وينبغي ان يكون اذ يرون
بدلا من الذين ظلموا وكذا اذ تبرا لانه لم ينعهد الا بدلا من البدل
وان القوة لله جميعا في موضع بدل الاستمالة من العذاب وفي جعله
بمنزلة المبصر المشاهد لا يخفى اقول يجوز ان يكون اذ اذاتيا على
ظرفيته من غير ان يكون بدلا فيكون ظرفا لتري اي لو تري الذين
ظلموا كالحاسدين في حال رؤيتهم العذاب واعلم انه اذ اقرى ولو يكرري
بياء الغيبة كان معني العلم وما اذ اقرى بتاء الخطاب كان معني

الابصار

الابصار **قوله** ولو يري الذين ظلموا اندادهم لا تنفع لعلو الي اخره
فيه نظر اذ لا يلزم من هذا الشرط هذا الجزا فان عدم نفع الاضمار
لا يستلزم عدم نفع غير الله مطلقا والجواب انهم لما اعتقدوا ان
لا شيء انفع لهم من الاضمار وهذا عند هذا وظهور لهم انما لا تنفع
علو ان لا فاض الا الله **قوله** ولو تري رايت امرافطعا فان قلت
على هذا التقدير لا يظهر اعراب قوله تعالى ان القوة لله جميعا و
عما سبق والاولي ان يقال لو تري اذ اقرى بالتاء الفوقانية كان
خطابا عاما ويكون التقدير لو تري انما الخطاب فطعم حال الخطاب
احتمل ان القوة لله جميعا قلنا يمكن ان يقال اذ كان الخطاب
للبنين صلى الله عليه وسلم يكون ان القوة لله جميعا حال من صيرون
مستقدرين عالمين اي يرون العذاب كما كونهم عالمين ان القوة لله
ويكون بدلا من العذاب كما مر **قوله** على الاستيناف اي كل من تخلفني
ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اذ اقرى ان فيهما
بالكسر يكون استينافا جوابا لسؤال مقدّر كان ساديا قال
ان القدرة على العذاب والقوة عليه من قبيل ان القوة لله جميعا
فيكون جوابا للموال او مقيدا للزيادة اذ يكفي في الجواب ان يقال
ان القوة على العذاب لله فلا قبيل ان القوة او القدرة على كل شيء
حصل المطلوب والرايد عليه واما اذ كان بتقدير القول فالتقدير
يقولون ان القوة لله جميعا ويمكن ان يقال المراد بالجملة المستأنفة
الجملة المنقطعة عما قبلها على اصطلاح النحاة قال ابن هشام
في المعنى الجملة المستأنفة نوعان احدهما الجملة المنقطعة بها النطق
والثاني الجملة المنقطعة عما قبلها نحو قوله تعالى قل سائلوا عني
منذ ذكرا فانما كناله في الارض **قوله** وقيل عطفت على تاء اشارة الى

صفت هذا الوجه لأنه يصير راء العذاب بدلا من بروز العذاب
 وهو لا ينفذ قال العلامة التفقازاني ولأن الحقيق بالاستعظام
 والاستغناء موت برهم في حال روية العذاب لا يؤلفه أقول
 لا يخفى أن التبر المذكور حقيق بالاستعظام لأنه ذال على وقوع
 امر عظيم **قوله** الأول أظهر لشيئين لفظي ومعنوي أما اللفظي فلا يستغنى
 عن تقدير راء وأما المعنوي فلا أن العطف يفيد كونه امر مستقلا
 في إفاضة تقطيع الامر بخلاف ما إذا جعل حالا فإنه ليس مستقلا بل
 قيد لشيء آخر **قوله** تعالى وقطعت بهم الأسباب قال العلامة
 التفقازاني الباء للسببية بتقدير مضاف أي يكفرهم أو الحالية
 أي ملتبسة بهم أقول فيه نظران معنى تقطعت زال ولا يخفى أن زمان
 زوال الأسباب عنهم ليس زمان التماسها بهم لكن الحالية بتقدير
 الاتحاد الأولي أن يجعل الباء بمعنى عن فان الباء قد تحكي بمعنى عن
 كما في قوله تعالى فاشعل به خيرا **قوله** الوصل بضم الواو وفتح الصاد
 الممثلة جمع وصلة **قوله** السبب الجبل الذي يرثي به الشجر هذا
 التخصيص غير مذكور في الصحاح بل المذكور فيها أن السبب الجبل
 والسبب أيضا كل شيء يتوصل به إلى غيره نعم ذكر العلامة النيسابوري
 أنهم قالوا أن الجبل لا يدعى سببا إلا بعد أن نزل ويصعد به وعلى هذا
 بقى أيضا الاشتغال في التخصيص بالشجرة **قوله** لو للميتي ولذلك يجب
 بالفاء فتقدير الكلام لو ثبت لنا كرة فنتبرأ بالحاصل المعنى ليت يهون
 الكسرة فالتبرأ وقوله ولذلك يجب بالفاء يدل على لو الشرطية
 لا تدخل على جوابها فاءا وإنما هو اذ لك أي الكرة في الدنيا والتبرأ
 منهم فيها لأن التبرأ منهم في الآخرة لا ينفع المتقين المتبعين بكسر
 الباء ولا يعز المتبعين بفتحها لأنهم في عذاب دائم لا يعود عليهم بسبب

التبرأ

التبرأ عنهم شيء قال العلامة التفقازاني وأما على قراءة مجاهد وهو
 قوله أذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا بعناء الأول على الفاعل
 والثاني على مفعوله ففيه اشكال لأن الاتباع أذ تبرأ في الآخرة
 لم يكن لهذا التبرأ معنى بل ينبغي أن يكون من قبل المتبوعين على ما قيل
 إن حقه أن يقرأ قال الذين اتبعوا على الباء المفعول وأعرض بأن
 هذا يكون تمهيدا لذل الدنيا بعد ذل الآخرة وفيه نظر أقول أي أعرض
 على ما قال من أنه لم يكن لهذا التبرأ معنى بآنا لأنهم ان لا معنى له
 بل معناه تمتي التابعين بذل الدنيا المتبوعين بالتبرأ عنهم في الدنيا
 كما حصل لهم أي للمتبوعين بذل الآخرة ووجه النظر أن على هذا التقدير
 لا يلزم كما تبرأوا آنا اذ ليس في العبارة السابقة اشعار بتبري
 المتبوعين من التابعين بل الخلل السابق معناه لتبري التابعين
 من المتبوعين فتأمل **قوله** مثا ذلك الا را انا ذكر المصدر لئلا
 يحتاج إلى التاء بل في تذكير اسم الإشارة وعلى هذا ما نقل سيويه
 من تذكير هذا المصدر وقا نيته مثا راء واره واقامة واقار
 ونحوها **قوله** ومن المتبعين بدل كما انما المتبعين على كل من الاختلاف
 المذكورة وفيه نظر اذ على تقدير أن يكون حالا لمفعولا لا وجه لجعل
 من المتبعين اذ على هذا التقدير يكون مفعولا مفعولان أحدهما حالا
 والآخر ما في الارض لأنه في الحقيقة مفعول على تقدير كونه من المتبعين
 اذ هو في تقدير كونه ما في الارض بل تكون ابتدائية أي كلوا الا
 مبتدأ ما في الارض قاله العلامة التفقازاني مرقا في الكافي
 اشعار بأنه لا يجوز أن تكون للتبيين أقول لا يظهر سبب عدو
 الجواز لأنه إنما سبب لزوم تقدير البيان على المبين وهذا لا يصلح
 سبب الاستثناء اذ هو قد جاز في تقديره البيان على المبين كما نص

عليه الرضى فاما بسبب ان الحلال ليس بعينه ما في الارض لان ما في
الارض حلال وحرام وهو ايضا ليس بسبب اذ البيان لا يستلزم
المحراري لخصاره في المبيى ولا العكس كما في خاتم فضة وقوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاول ثان لان يثبت ان ما بعد من التبيين
يجب ان لا يكون اعم مما قبله نعم لو كان من التبيين لم تكن العبارة
محصرة بان المفوض اعم لكل بعض ما في الارض ولو يعلم ان ما في
الارض حلال وحرام ثم قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون ما في الارض
حلالا قدام عليه لتكثيره قلنا لان كون من التبعية ظرفا مستقرا
وكون اللغو حالا مالا نقول به الخاء اقول حاصل السؤال انه لا يجوز
ان يكون على تقدير كون حلالا مفعولا ان يكون ما في الارض حالا
وتكون من تبعية اي حلالا حال كونه بعض ما في الارض ومحمول
الجواب انه لو كان على تقدير كون ما في الارض حالا احد الامرين اما كون
من التبعية اي مجموع من التبعية ومجردها ظرفا مستقرا ان قدر
له متعلق عام ككثير او حاصل اي حلالا كائنا او يكون اللغو حالا
ان علق بكل واحد منهما لم يجزه الخاء **قوله** اذ الحلال دل على الاول
يعني الوجه الثاني اولى اذ الحلال الى اخره قال العلامة التفتازاني
قد بفسر الطبيب بما يستطيه الشهوة المستقيمة وروى بان ما ليس
كذلك اما حلال بلا شبهة فلا يمنع ولا يخرج بعينه الحلال اقول
فيه نظران ما لا يكون حلالا بلا شبهة لا يخرج بعينه الحلال اذ لعله
يكون حلالا لا يكون يكون مشبهة الا ان يقال المراد من الحلال بلا شبهة
ما علم حكم الشرع بحليته وذلك ان تقول ما ذكره المصنف دل على انه
لا يجوز حلال الطبيب على المعنى الاول وهو ما يستطيه الشرع اذ هو معي
الحلال فيكون تكرار الا ان يقال المراد ههنا عما يستطيه الشرع

ما لا يستكره

ما لا يستكره الشرع بوجه من الوجوه وهو الحلال المبيى الذي ليس
فيه شبهة اصلا كما ورد في الحديث الحلال مبيى والحرام مبيى وبه
مشبهات لا يعلم الا الله الحديث ولذا افسره صاحب كشاف بالظا
من كل شبهة وحينئذ فقوله اذ الحلال دل على ممنوع وجعلت ضمة
الطاء مكانها على الواو لان الواو المضمومة قد نفتت همزة كما في وقيت
قوله واستعبر الامر لتزبيته وبعثه لهور على الشرفية شيئا
احد مما انه اذا كان الامر بمعنى التزيين كان حق العبارة انما ياتر
لكم السوء والخشا الثاني انه اذا كان بمعنى البعث كان حقا ان
يقال انما يبعثكم للسوء وعلى السوء والجواب انه على الاول الباء
بمعنى اللام وفي الكلام قلب والاصل انما يامركم بالسوء انما يزيرون
لكم السوء فقلب وقيل انما يامركم بالسوء بمعنى انما يزيرونكم بالسوء
مثل عرضت الناقة على الحرس شعرا بان لاصل السوء واوليا الشيطان
يعرضون عليه وعن الثاني ان الباء بمعنى اللام او بمعنى على على ما جوزه
من وقوع بعض حرف الجر مقار بعض **قوله** وانما اتباع المجتهد فيها
ادى اليه اجتهاده الى اخره يعني ان الشارع صلى الله عليه وسلم اوجب
على المجتهد العمل بما ادى اليه اجتهاده وظنه فاذا اطلق جرحي من الاشياء
كان ذلك الشيء حلالا بالنسبة اليه البتة الى ان يتغير اجتهاده
فكان الحكم على ذلك الشيء على لاطنا والظن واقع في طريقه بان يقف
على دليل واجتهاد في تحقيق معناه حتى يحصل له الظن بان معناه
كذا فاذا حصل ذلك الظن وكان في عينه المصل حاصله العلم بطلانه
في الواقع حله في ذلك الوقت البتة وكان الظن واقع في طريقه
اي في دليله الذي حصل العلم المذكور ولعلنا تفصيل مذكور في اوائل
حاشية شرح المختصر للشريف العلامة **قوله** اي لو كان ابا وهما جملة

الى اخره والتقدير استغوثهم ولو كان الى اخره سواء كانت الواو كالية او
 للتعطف كما في قوله احب الانقلاب على احبه فحذف الثاني لدلالة
 الاول عليه **قوله** كالانبياء عليهم الصلاة والسلام والمجتهدين في
 الاحكام اقول العلم يكون النبي حقا ظاهرا بالمعجزة وانما يكون المجتهد
 محقا فلما قيل ان يقول من اين يظهر للعامة كونه محقا وقد يقال ولعل
 المراد بالعلم ما يشمل الظن لان غاية ما يحصل للعامة ان يفهم المجتهد
 وصل اجتهاده الى كذا وكذا بل بلغ اجتهاده بحسب العلم به لكن المقدمة
 الاولى ظنية اذ لم يحصل العلم بالسمع من المجتهد اذ كانت احادي
 مقدمات الدلائل ظنية كانت النتيجة ايضا كذلك وفيه انه خلاف
 ما مر من عدم اتباع الظن راسا فنفى اشكال الا اذا حصلت قرينة توجب
 العلم ببلوغ اجتهاده اليه **قوله** فهو في الحقيقة ليس بتقليد يعني
 ان التقليد العمل بقول الغير من غير دليل واما اتباع النبي وكذا اتباع
 المجتهد فلا يفسر كذلك بل هو بالدليل فان الشيء اوجب على العامة
 اتباع العالم وهذا دليل الاتباع **قوله** ومثله داعي الذين كفروا كمثله
 الذي يتفق ومثله الذين كفروا كمثله البهائم التي يتفق في التوجيه
 الاول تقدر مضاف في طرف المشبه وفي الثاني تقدر مضاف
 في المشبه به واما وجب هذا التقدير وان كان التشبيه مركبا لا مفردا
 يكون فيه تشبيه كل مجزئ بمجزئ اخر لان المناسبة تقتضي اضافة للثل
 اي الحال والفصة في الطرفين اي المتناسبين الواقع احدهما مثل موقع
 الاخر وان لم يكن المقصود تشبيهه به نحو مثل كمثله الذي استوفى ثارا
 ولم يحسن مثله كمثله اراستوفدت هذا محمول ما ذكر العلامة القفا
 والوجه الاول اظهر في الدلالة على ان داعي الكافرين داعي لما لا يسمع الا
 دعاء ونداء وان كان الوجه الثاني يدل عليه ثمرانه اذ قد راعى المضاف

في التشبيه

المشبه به كان كافيا في التشبيه اذ يكفي ان يقال مثلا الذين كفروا كمثله
 البهائم بل الظاهر ان يقال ومثله الذين كفروا كمثله البهائم في ان لا يسمع
 الا دعاء ونداء وباجملة فالوجه الاول اولى **قوله** وقيل يوتئلهم
 فيما ساء انبأهم الى اخره ان اراد ان هذا الوجه ظاهر بمعني اللفظ فليس
 كذلك لان المشبه به في الظاهر هو الذي يتفق بالبهائم لا نفس البهائم
 وان اراد ان ساء له هذا فهو راجع الى الوجه الثاني من الوجهين الاولين
 وهو الذي تقدر المضاف في جانب المشبه به ثمرانه على هذا يلزم ان يكون
 للذي يتفق كبري فائدة بل يكفي ان يقال كمثله البهائم التي لا تسمع الادعاء
قوله وهذا يعني عن الاضمار فيه نظرا فيه ايضا اضماروه هو قوله في
 دعائهم الاضمار والجواب ان المراد من الاضمار ههنا اضمار غير واحد
 اذ اضمار مثله مشترك بين هذين الوجهين والوجهين الاولين اذ في
 الوجه الاول لا بد من تقدير مثله داعي الذين كفروا في دعوتهم لهم كمثله
 الناعم في نفعه للبهائم وقس عليه الثاني من الوجهين لكن غير الوجه
 الاخير لا بد فيه من اضمار شي اخر في احد الطرفين فلا يلزم بهذا الوجه
 فان قلت ساء وجه التشبيه في هذه الوجوه قلت وجهه عدم
 التماثل في القول وفائدة دعاءه في الوجه الاول الدعوة من جانب
 المشبه به وقس عليه باقي الوجوه **قوله** الا ان محجرا ذلك من باب
 التمثيل المركب يعني لوجعل ما ذكر تشبيها مفرقا بان يكون تشبيها
 متعددة تشبيه الذين كفروا بالناهي وتشبيه دعوة الاصنام بتعق
 الناعم بما لا يسمع الادعاء وتشبيه الاصنام بما لا يسمع الادعاء لم يسمع
 الكلام اذ لزم ان يكون للاضمار وسمعا واما اذا جعل الكلام من باب التمثيل
 المركب فلا يلزم ما ذكر اذ فيه تشبيه المجموع بالمجموع فلا يلزم تشبيه
 الاصنام بما لا يسمع الادعاء ورده العلامة القفا في بيان التشبيه

وان كان مركبا لكن المذكور في الجانبين لا بد ان يكون له دخل في النسبة
 وان يكون ما اعتبر في احد الجانبين مما له من نسبة في الجانب الاخر
 وهذا يندفع ما يقال ان مبنى الترتيب على انه يجعل من التشبهات
 المفرقة دون المركبة **قوله** طبيبات تارز قوا اذا قصر الطبيب فيما تقدم
 بما لا شبهة فيه فالظاهر ان المراد ههنا مستلزما مما تمسح به صاحب
 الكشاف وليس المراد ما لا شبهة فيه فقط لانه تقدم والمناسب عدم
 التكرار وايضا ههنا مقام الامتنان فالمناسب تغير الطبيب عما
 لا شبهة فيه وههنا كلام اخر وما كان يقال بالمستلزم وما سبق فصار
 التخييف بقونية قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمناسب
 تغير الطبيب بما لا شبهة فيه وههنا كلام اخر وما كان يقال
 اذا كان المراد من الطبيب في الآية السابقة المعنى الذي رجع اليه
 فالمراد من الطبيبات في هذه الآية الحلال او يكون الامر بكامل بعض الطبائ
 الامر بكامل ما لا شبهة فيه من انواع الحلال **قوله** لا تامة اي لا تامة
 فعل العبادة وذلك ان تقول العبادة نفس الشكر لانه فعل ينهي عن تعظيم
 المنعم لكونه منما والعبادة ايضا كذلك فلا يحسن قوله لا تامة الا بالانكسار
 ويمكن ان يقال قد تكون العبادة بذوات الشكر بان يعبده الله تعالى
 لاستحقاقه لها لا لكونه منما على الشكر او المراد بان الشكر ليس
قوله بالاستعداد على مضطر اخر بان يؤثر نفسه على ذلك المضطر بان
 يفرج دباكل الموجود كله مع الاستغناء عن نفسه فذلك ذلك المضطر
قوله او قصر حرمته على حال الاختيار الى اخره مرادة ان معنى الآية
 ليس قصر الحرمة على ما ذكر بل على المعنى ما حرم عليك هذه الاشياء التي ليست
 الى اخره في حال من الاحوال الا في حال الاختيار فيكون المستثنى محذورا
 مقدرا بقونية قوله تعالى في من اضطر غير باغ الى اخره **قوله** ما يتلوه

بالتار فيكون مجازا فترسل بالحقبة السببية والمسببية وهذا ما شارك
 للدم الذي هو الدية في علاقة التدليس وان كان الدم سبب الدية بعكس
 المثال المذكور **قوله** اكلت وما الى اخره بعيدة مهوي القرط عبارة عن طول
 عنقها وطبقة الشعر عنقها طبقة الراحة وحاصل معناها ان خوف زوجته
 بان جعل مرة لها و مراده انما ان لم اجعل زوجة لك فقد اكلت دما
 اي فعلت ما هو عار علي لان اخذ الدية عار عندهم **قوله** مل بطونهم
 هذا بيان حاصل المعنى واصل المعنى ياكلون الكلاب في بطونهم اي في
 جميعها **قوله** في الاخرة بكتمان الحق الى اخره الطرف متعلق بالمغفرة
 لا باشتري اذ هم لم يشتروا في الاخرة بل في الدنيا وقوله بكتمان الحق
 المطالع الى اخره متعلق باشتري لان الكتمان المذكور واشترائهم
 العذاب بالمغفرة بل في الاخرة بل في الدنيا **قوله** وماتامة مرفوعة
 بالابتداء هذا مذهب سيبويه وكون ماتامة او استغفامية او موصو
 انما هو بالنظر الى اصل التركيب وما في الحال فليس المراد بما هذه المعاني
 بل نقلت الى معنى التعجب واعلم ان التعجب الاستعمال بالنسبة الى الله
 تعالى فهو مجرد استعظام الشيء واما اذا استعمل في غيره تعالى فهو له مع
 خفا السبب **قوله** كقولهم شر اهرذا غاب وتخصيصه بتقدير الصفة
 كما ذهب اليه البعض اي شر عظيم **قوله** او استغفامية هذا مذهب
 منهم **قوله** او موصولة وما بعدها صلة الى اخره هذا مذهب الاخفش
قوله اي ذلك العذاب بان الله تعالى نزل الكتاب فرضوه بالكذب
 يعني ليس سبب العذاب مجزئ بل الكتاب بالحق بل هو مع رفضهم له ولما
 كان الاول سببا مفضيا الى الثاني اكتفى به **قوله** تعالى ليس البر
 ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب اي ليس البر مجرد ذلك ولكن
 البر لا يكون الا بر من آمن بالله الى اخره فيكون التوجه الى الفضيلة ورا

اذا اقترنت به الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين
 فمن كفر بكتاب من كتب الله او ببعض النبيين فلا شئ عار بقله الكتاب
 بالنسبة الى عدد الملائكة والانبيا **قوله** والاول اوفق واحسن
 اما انه اوفق فلو افقته مع السابق وهو قوله تعالى ليس البر ان تولوا
 وجوهكم قبل المشرق والمغرب واما انه احسن فلان المقصود بغيره
 البر ومنة يعلم البار بخلاف العكس **قوله** او للمصدر اي الضمير للمصدر
 وموالايتا **قوله** والجار والمجرور في موضع الحال اي كائنا على حبه
 اي مع حبه فيكون على معنى مع صرح بذلك صاحب المغني وهذا اعرابه
 على التقدير المذكور **قوله** لان ايتام خيره مقدرو ومصدقهم صلة
قوله يريد المحاويع منهم الى اخره فيه نظره فان المحاويع هم المساكين
 فهم داخلون في المساكين فذكرهم يكون تكرار او الجواب ان يقال
 المراد من المحاويع هم الفقراء وهم غير المساكين فان المساكين من يملك
 شيا يقع موقعاً من حاجته ولا يكفيه والفقير من لا يملك شيا يقع
 موقعاً من حاجته وفيه نظرا لو كان كذلك لزم ان يكون فقرا
 غير ذوي القربى واليتامى غير المذكورين في الآية والاولي ان يقال
 المساكين شامل للفقير وتخصيص فقر ذوي القربى لاختصاصهم بسدة
 اهتمام الشارع بهم لان فيهم جهتين فان قلت ايتام ذوي القربى عامون
 به سواء كانوا محاويع او لا قلت الامر كذلك لكن ايتام المذكورين في الآية
 فرض فقير ذوي القربى بالمحاويع ليكون ايتامهم فرضا فيكون ايتام
 المذكورين في الآية على طريق واحد وفيه نظر **قوله** برعته به اي تقديمه
 لانه تقدم برعيه فكانت تقدمه **قوله** كما قال عليه السلام للسامع حتى
 وان جاء على فرسه فان قلت هذا لا يناسب ما قال من الجاه الحاجة الى
 السؤال لان الحاجة فرع ان لا يكون في يده شئ قلت يجوز ان يكون الفقير

ما لكا لغرس مع وجود الفقر فان الفقير كما عرفوه هو الذي ليس له ما يقع
 موقعاً من حاجته وهو لا ياتي في ما لكا الفرس **قوله** ويحتمل ان يكون
 المراد بالاول نوافل الصدقات فان قلت هذا لا يناسب ما تقدم من
 تعيين ذوي القربى واليتامى بالمحاويع وكذا المساكين والاسالمين لان
 الاحتياج مستلزم لوجوب الصدقة عليهم قلت لا نسلم ذلك بل قد
 يكونون محاويع وليس على المغني وجوب بل يعطيهما سخيا ما كان اذا كان
 لادب غني ولد فقير فانه يجب عليه نفقة ولده ويستحب على غير الاب
قوله والمؤثرون بعهدهم فان قلت لم يقل واو في بعده كما قيل واقام
 الصلاة واتي الزكاة للدلالة على انه ليس مثلهما سبق فان الوفا بالعهد
 شامل للجميع مادكرهوا غام لما سبق فان الايمان بالله وفاقا بالعهد وهو
 الاقرار برغبته تعالى حيث اخرج الذرية من ظهورهم وعهد الايمان
 بالله تعالى متضمن العهد بالايمان بكتابه ورسله وملائكته وكذا
 اقامة الصلاة والزكاة وفاقا بالعهد فان الذي آمن بالنبى عهدا فاقا
 الصلاة والزكاة لانها من فروعه المرتبة عليه **قوله** تعالى اذا عاهدوا
 فان قلت ما فائدة قوله اذا عاهدوا او الحال انه معلوم من قوله والمؤثرون
 بعهدهم حين المعاهدة فهو شئ سرعة الايقان **قوله** لتفضيل
 الصبر على سائر الاعمال لك ان تقولوا الايمان افضل منه ولين قيل المراد
 بالعمل ما يحصل بالسائر والاركان والايمان ليس بعمل فليس اظلم لا يعطى
 على الايمان ويمكن ان يقال عدم العطف للدلالة على عظم شرفه لكونه امرا
 مستقلا **قوله** تعالى وحين الناس قد يقال هذا تخصيص بعد تعميم
 لان الناس في اخلية الضراء وفيه نظر لان وقت الناس ليس الضراء بل قد
 يترب عليه ويوجد فيه **قوله** عن الكفر وسائر الرذائل فيه نظرا للرذائل
 وانواع المعاصي كثيرة يمكن ان يكون المؤثرون بما ذكره تركها فان شئت

بعد جملتنا الاصل المحاور في الايمان
 فكل ما ذكره المؤلف من غير هذا

الحرم مثلا ليس منافي للمقتول المذكورة ويمكن ان يقال ان ترك المعاصي
 داخل في الصبر او الوفا بالعهد فاما **قوله** فاقسموا تقتلون الحرمكم
 الى قوله فنزلت وامرهم ان ينباؤوا اي ينسأوا وهذا يدل على ان يقتل
 الذكربا لاني ولا الحربا العبد فقوله ولا يدل الى اخره والظاهر ان مراده
 من عدم الدلالة عدم الدلالة بالمفهوم لا لالة معتبرة لما ذكر لا عدم
 الدلالة مطلقا وفيه ما سيجي وفي الكشاف ان الآية تدل بمفهومها
 على ان غير لاني لا يقتل لاني حيث قال من استدل به استدلال
 بهذه الآية قال العلامة التفات في وجه الدلالة انها بيان تقصير
 لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فدل على اعتبار الموافقة
 ذكورة وخيرية في القصاص لاننا بمفهومها تدل على ان غير لاني لا يقتل
 بالاني ثم قال وفيه نظرا لما اول فلان الآية لا تدل بمفهومها على
 ان لا يقتل الحربا العبد لان المفهوم انما يعتد به اذا لم يظهر للتقييد فائدة
 اخري وههنا ظهرت الفائدة باعتبار ان الآية نزلت كذلك **اقول**
 فيه نظرا ذلوله يعتبر المفهوم لولا ان الآية على ما هو المقصود من التناول
 من اعتبار المائلة وعدم قتل الحربا العبد والحاصل انه اذا حصلت
 فائدة لا تكون موقوفة على اعتبار المفهوم لا يعتبر المفهوم واما اذا كانت
 الفائدة موقوفة عليه فعند اعتباره ممنوع ثم قال واما ثانيا فلانه
 لو اعتبر المفهوم لزم ان لا يقتل لاني بالذكون نظر الى مفهوم الايتين
 ويدفع بانه يعلم بطريق الاولي واما ثالثا فلانه لا عبرة بالمفهوم فيقتل
 المنطوق الدال على قتل النفس بالنفس كيف ما كانت لا يقال تلك حكاية
 عما في التوراة لبيان الحكم في شريعتنا لانا نقول شرأع من قبلنا
 سيما اذا ذكرت في كتابنا محجة وكم مثلها في ادلة احكامنا حتى يظهر
 الناسخ وما ذكره ههنا يصلح مفسرا فلا يجعلنا محقا **اقول** اذا كانت

مفسرة لما في التوراة لزم ان لا يكون المقصود عما في التوراة قتل النفس بالنفس
 كيفما كانت **قوله** وهو صنف اذ الواجب في التحريم يصدق عليه انه واجب
 الى اخره فيه نظرا للمستدل استدلال بان الاقتصار على القصاص يدل
 على تعيينه ولزم ان مجرد نسبة الوجوب اليه دال عليه **قوله** وكذلك
 كل فعل جاء في القرآن اي كل فعل ينسب للمفعول رغب به المفعول اذا كان فاعل
 مصدره هو الله تعالى فري بصيغة المبني للماض على نصب ما بعده ويحتمل
 ان يكون المراد ان لفظة كتب في اي موضع اذا كان مفرد اللفظ المبني للمفعول
 جاز ان يقال بالبناء للفاعل فاما **قوله** والامارتب ذلك يعني لما رتب
 الدية على نطق العفو علم انها احد الامرين اللذين اقتضاهما الفصل العمد
 اذ لو كان مقتضاة العفو فقط لم يثبت من نطق العفو بلا شرط عوض
 وجوب الدية وذلك ان تقول يفهم من الآية ان تبعت الدية مشروط
 بالعفو وليس الدية احد مقتضى العمد حتى انه ليس لمطلب الدية حتى ينفو
 عن القصاص والجواب ان يقال ان مجرد العفو لا يثبت شيئا بل انما يثبت
 العفو بالعفو فلو لم تكن الدية مقتضى العمد لم تثبت الدية بمجرد العفو
 من غير عوض **قوله** ونقد بر الحكم على مراتبهم فان المناسب حال بعض
 القصاص وتحال بعض الدية **قوله** من حيث انه جعل الشيء محاصدا لك
 ان تقول لفظة في بيانه هذا الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام
 ان امرأة عذبت في هرة اي لاجرة فيكون المعنى ولكم للقصاص حياة اي
 بسببه او بسبب مشروعيته فجعله سببا لهذبه والجواب انه لما كان
 القصاص موجبا للحياة فكانه مشتمل عليها فجعله ظرفا توسعا **قوله**
 وعلى الاول فيه اضرار وعلى الثاني فيه تخصيص اما الاول فلكون تقدير
 ولكم في مشروعية القصاص او في الحكم به حياة واما الثاني فلان المعنى
 واغير القاتل حياة فالقدير ولكم ايها الذين لم تقتلوا **قوله** وتذكر

فعلها للفصل الى اخره فان قيل قد قال ابن الحاجب و انت في ظاهر
 غير الحقيقي بالخيار فلا حاجة الى العذر في ترك ثابت الفعل قلت
 قد صرح الرضي بان الفعل اذا كان متصلا بغير الموثق الحقيقي فالحاق
 العلامة احسن واذا كان منفصلا عنه فالتذكير احسن والقرآن
 واقع على الطريق الاحسن فلذا استعمل بسبيل التذكير الذي هو احسن في
 الفعل المذكور **قوله** لان اية الموارث لا تعارضه الى اخره وعلى هذا
 فيكون الجمع بين ما وصي به الميراث اذا وصي للموارث **قوله** والحديث
 من الاحاد الى اخره يعني ان الحديث الاحادي لا ينسخ القرآن كما هو مذكور
 في علم الاصول ثم ان الظاهر ان الاقربين اعم من الذين ذكروا في اية
 الموارث فلا يلزم من ان الوصية للقريب مطلقا الا ان يقال المدي
 انما منسوخة في الاقارب الذين ورثوا المطلقا **قوله** وتلقى الامة
 له بالقبول لا يلحقه بالمواتر الظاهر ان يقال تلقى الامة له بالقبول
 لا يلحقه الى اخره وهذا انطابق لعبارة الكشاف فانه قال وتلقى الامة
 اياه بالقبول **قوله** ولعله احتراز عنه الى اخره او يحتمل انه احتراز
 عن النسخ من فسر الوصية بالتفسير الذي ذكره اذ على هذين التفسيرين
 لا نسخ للوصية والا في ان يقال انه احتراز عن لزوم اجتماع الوصية
 والميراث للمواريث والاقربين اذ اية الموارث كما قال المصنف موكدة
 للوصية ولو لم تفسر الوصية بما ذكره لم كانا **قوله** وصل اليه وتحقق
 عنده انما فسر بذلك ليكون شاهدا للموصي الذي لم يسمع وكذا الشاهد
 لكنهما علما وتحقق عندهما الوصية فان الشهادة على الوصية لاحاجة
 فيها من السماع الى الموصي بل تعبت بالتسامع على ما هو مذكور في الفقه
قوله توقع وعلم الى اخره قد يقال ان توقع الشيء مستلزم للظن بتوقعه
 وهو مناف للعلم فالمقصود من العلم ما يشك الظن الذي يجري مجرى العلم

لهم من الكشاف وقال العلامة التفات زاني التوقع وان لم يستلزم الحزم
 لورثته بخلاف الجمع بينهما في استعمال التوقع فيما لا حزم بتوقعه اكثر من الظاهر
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الايات لما امر الله
 تعالى فيها تقدم العباد وبالاوامر المذكورة من الامر بالبر والوصية
 والوصية والنهي عن القتل وتبديل الوصية وغير ذلك حيث علم ما هو
 وسيلة الى الطاعات وراجم عن المعاصي هو الصوم **قوله** وفيه توكيد
 للحكم الى اخره لانه اذا تحقق عند الشخص ان الصوم عبادة قديمة قد
 جرت الانبياء والامم عليه فأكاد الصوم عبادة لعلمه بانه امر عظيم
 اهم بعد اهما ثابته اذ قد يقال ان قوله وبطيط للنفس اشارة الى
 ان الامور الثابتة اذ اعتمت طابت **قوله** والاخلال باءه الى اخره
 عطفه على قوله المعاصي اي لعلمكم تنقون المعاصي وتنقون الاخلال
 باءه وعلى هذا يكون ههنا تقدم رأي علمكم فالحكم المذكور ما هو
 وجوب الصوم عليكم كما وجب عليكم لاحترازكم عن الاخلال المذكور
قوله ونفسها ليس بالصيام ولو وقع الفصل بينهما حاصل كلام الرضي
 انهم منعوا ذلك لان الفصل بين بعض الصلة وبعضها لا يجوز لان المصدر
 بناويل الفعل مع الموصول الحرفي وهو ان المصدرية وانا لا اري منفعا
 من ذلك اذ ليس كل ما اول بني حكمه حكم ما اول به وقد صرح صاحب
 الكشاف بان انتصاب اباها بصيام كقولك نويتا الخروج يوم الجمعة
 فان العلامة التفات زاني هذا بنا على تجريد عمل المصدر في الطرف مع تخلل
 الفاصل وان لم يجز في غيره **قوله** وفيه اتمام الى اخره لا يظهر وجه هذا
 الايجاد يمكن ان يقال ان راكب السفر عبارة عن ثياب به ويستقر عليه
 كما استقر الركاب على المركوب ولذا عبر عنه بقوله تعالى عسى سفر فيه اذا
 الى ان يكون الشخص مسافرا من اول اليوم لانه استقر على السفر وانما من

تعلق
 بالحكم

سافرنا انا اليوم فهو لم يستقم عليه **قوله** وقيل على الوجوب واليه
 ذهب الظاهرية لانه الظاهر والجل على الرخصة بتقدير الشرط **قوله**
 وقوى بطوقه هذا صيغة المبني للمفعول من باب التفعيل ويطوقونه
 بالادغام كان في الاصل يبطوقونه فادغم التاء في الطاء وهذا مبني على
 التفاعل من باب التفعيل **قوله** ويطيقونه ويطيقونه الاول بتشديد
 الياء الثانية والثاني بتشديد الطاء والياء ايضا **قوله** معني
 ثانيا الى قوله ثانيا اي غير منسوخ معناه من قياس بالطينة والشفقة
 فغلبه فدية طعام ساكنين **قوله** اي يصومونه جهدهم وطاقتهم
 وهذا يستلزم التعب والشفقة **قوله** فزاد في الفدية يعني لفتاخرها
 في قوله فمن تطوع خيرا مصدر خرف يارجل فانت خيرا اي حسن وفي
 قوله ذو خير له اسم تفضيل **قوله** وجهدهم طاقتكم اي تعبتم غاية
 طاقتكم **قوله** ذلكم اشارة الى ما فهم من الآية السابقة مؤوقا الصور
قوله وفيه ضعف لان فيه ضلالتين العامل بالخير سيما مفعول
 مؤوقا مؤوقا من الكلمة لان المصدرية حرف توفضول والفعل مع
 ما في حيزها صلة لها **قوله** فاضيف اليه الشهر وجعل علما قالا
 العلامة التفتازاني اي جعل المضاف والمضاف اليه علما والاولى
 امنا فم شهر اليه كما لا يخفى انسان زيد ولهذا المسمى شهر رجب
 وشهر شعبان وبالجمله فقد اطلقوا على ان العلم في ثلاثة اشهر مجموع
 المضاف والمضاف اليه شهر رمضان وشهر ربيع الاول وشهر ربيع
 الاخر وفي البواقي لا يضاف شهر اليه ثم في الاضافة يعتبر في اسباب
 منع الصرف وامتناع اللام وجوبها حال المضاف اليه فيمنع شهر
 رمضان وامن دامن من الصرف ودخول اللام وينعزل مثل شهر
 ربيع الاول وابن عباس وشجب اللام في مثل امرء القيس ويجوز في مثل

ابن عباس اقوالا امتناع دخول اللام على رمضان ودايد ملتصقا
 الصرف فيه انا الاول فللافت واللام المراد من العلم والعلية واما الثاني
 فملتصقا والعلية واما وجوب اللام في مثل امرء القيس وجوازه في
 مثل ابن عباس نظرا الى حال المضاف اليه كما صرح به فالظاهر ان السبب
 فيه ان القيس من الاسماء المرتجلة اذ لم يذكر له معنى يكون جنسا والفتا
 ان العلم المرتجل اذا قارن ارتجاله اللام تكون اللام لازمة فكذا
 اذا كان المرتجل مضافا اليه لان المضاف الذي وقع جزاء العلم كان
 محلي باللام حين الوضع واما العباس فليس كذلك اذ هو ليس بمرتجل
 بل منقول فيجوز فيه الامران كما هو القاعدة انا الدخول فلكونه صفة
 في الاصل فلهذا خذ فيه اللام تلحقا الى الوصف الاصل واما عدمه فالتلحق
 الى ان اصله مجرد عن اللام **قوله** لامن الالباس فان قلت تلحق بالاعتد
 لان حذف المضاف في هذا المركب من قبيل حذف بعض الكلمة من غير سبب
 من الاعلال وغيره قلت يجوز واحذف بعض هذا العلم لانهم اجروا
 مثل هذا العلم مجري المضاف والمضاف اليه حيث اعرنوا الجزين
قوله لا رماضهم فيه قال صاحب الصحاح ارتفع الخط من كذا الشدة
 عليه واقلقت **قوله** لا رماضهم الذنوب فيه لم يوجد في الصحاح الا رماض
 بمعنى الاحتراق واما ذكر ان رماض جاء بهذا المعنى **قوله** او لوقوعه
 ايام رماض الحار الى اخره قال في الصحاح يقال انهم لما نقلوا السماء الشؤ
 عن اللغة القديمة سموها بالارمنة التي وقعت فيها فوافق هذا
 الشهر ايام رماض الرماض بذلك **قوله** عما تضمن معني الشرط والوصف
 بصلته **قوله** وفيه اشعار يعني انه رب عليه قوله فمن شهد منكم
 الشهر فليصمه وجعله خيرا فيكون من قبيل تربت الحكم على الوصف
 يعني انه صار بشرفه لقول القرآن فيه سببا للامر بالصوم الذي مؤ

من اعظم العبادات فيه **قوله** وقيل من شهد منكم هلال الشهر لا حاجة فيه
 حمله مفعولاً به الى تقدير بل يجوز ان يقال من ادرك منكم الشهر فليحمله
 وخصص المسافر والمرضى بما سيجي **قوله** فيكون الى قوله مخصصاً له
 لانه اذا جعل الشهر مفعولاً به وشهد بمعنى ادرك كان شاملاً للمقيم
 والمسافر فيكون قوله تعالى ومن كان منكم مرضاً او على سفر فخصاً بخبرها
 للمسافر والمرضى عن الحكم المذكورة اما المريض فهو مخصص على التقدير
 الاول ايضا فيكون مراده من حمله مخصصاً كونه مخصصاً للمريض
قوله ولعل تكريره لذلك اي تكرير المسافر والمرضى بعد ذكرهما لأجل
 التخصيص وذلك ان نقول التخصيص مستفاد من الآية السابقة والجواب
 انه ليس فيما سبق تصريح بتخصيص صور رمضان بخلاف الثاني **قوله**
 اول لا يتوهم نسخاً كما نسخ قرينه اي تكريره لئلا يتوهم ان رخصة المسافر
 والمرضى في الآية منسوخة كما نسخ القرين وهو قوله تعالى وهو قوله
 تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فانه منسوخ كما مر
قوله اول لا يتوهم نسخاً كما نسخ قرينه اي تكريره لئلا يتوهم ان رخصة
 المسافر والمرضى في الآية منسوخة كما نسخ القرين وهو قوله تعالى
 وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فانه منسوخ كما مر **قوله**
 لتكملوا العدة على سبيل اللف لا بخفي انه لف من غير ترتيب والاولى ان
 يقال ان لتكملوا العدة علة لا امر بالفتن في عدة ايام اخرى وتكبروا
 الله على ما هذا كمر علة التيسير وقوله تعالى ولعلكم تشكرون علة عدم
 ارادة العسر **قوله** ولا فعلاً لظرف الفعل اي امر بمراجعة العدة لتكملوا
 العدة وامر بالفتن وتكبروا ويسدركم لعلكم تشكرون والاولى وجه
 من حيث قلة التقدير الثاني من حيث اتصال كل علة بفعلها **قوله**
 اي يريدكم لتكملوا فتكون اللام زيادة للتأكيد وفيه اي في جواز

العطف

العطف المذكور بعد للفصل بينه وبين المعطوف عليه محذوف ولو قرح
 قوله ولعلكم تشكرون مفعول يزيد ولا وجه له لان لعلكم تشكرون
 لا يفسح لمفعولية يزيد بله ما يصلح لان يكون مفعول يزيد فهو تشكرون
 من غير لعل اي يريد علكم **قوله** ولذا عدي على لما كان التكبير التعظيم
 بالحمد فيكون المعنى وتكبروا الله على ما هذا كمر تفهين قال العلامة
 التفتازاني في تقرير التفهين طريقاً واحداً جعل الفعل المذكور حلاً
 مثل الحمد والاسم مكبراً به ليكون ما فعلت به الجار والمجرور مذكوراً مقصداً
 وعكسه مثل التكبير والاسم كاهدين واختار صاحب الكشاف هذا
 الوجه لان التعليل بالتعظيم حال الحمد وجعله مقصوداً من التعظيم ان
 من العكس لان الحمد لما يستحسن ويطلب بما فيه من التعظيم اقول هذا
 دليل خاص بهذا المقام والدليل العام ان يقال ان جعل الفعل المذكور
 تابعاً والمقدّم ملاحضاً للظاهر جدا ومتمم على كثرة التغير **قوله**
 تمثيل كمال علمه الى اخره خاصه تشبيهه كمال الله تعالى في الاطلاع
 على حالهم حال من قرب مكانه منهم في الاطلاع وقد صرح العلامة التفتازاني
 بانه يكون استعارة تبعية تمثيلية اقول وفيه بحث اما والا فاما
 حقق ما بقا من كلام الشريفة العلامة من ان الاستعارة التمثيلية
 لا تتحقق في لفظ مفرد وانما ثانياً فلان المشبه به يجب ان يكون اقوى
 في وجه الشبه من المشبه وهما ليس كذلك وهو ظاهر والجواب
 عنه ان اطلاع القريب المتكفي يظهر عند الجمهور وان كان اصغف في
 نفس الامر وهذا الظهور كاف في صحة التشبيه **قوله** لا يكتفى بتجاوز
 اي من الظاهر شيء يجب ان يكون عنه اي لم يصرح به عند غيره وانما قال
 كناية عن الجاهل ولم يجعله مجاز الامكان حمله على معناه الحقيقي شبه
 باللباس في اخره فيكون التقدير هو كلباس كلباس والتم كلباس لهن

حتى يكون تشبيها لا استعارة لان طرفي التشبيه مذكوران كقوله هم
بكم اي هم كعم مبالغة في التشبيه قال العلامة التفتازاني ان اللباس
في قول الجعدي استعارة وليس على اداة التشبيه كما هو قول الاكثرين
وذلك لان الظاهر ان عليه متعلق به كما في اسد على اقول اراد ان اللباس
بالمعنى الحقيقي لا يتعلق به الجار والمجرور اذ هو متعلق بالمستفاد وما في
حكمها واللباس ليس كذلك اذ معناه الثوب يلزم ان يكون مجازا وفيه
نظر فاجوز ان يكون المتعلق ههنا مقدر كما قبل في نحو اسد اي جثري
على فيكون التقدير فيما نحن فيه لباس مشتمل عليه **قوله** وبذلك
خرجنا عن الاستعارة الى التمثيل اي التشبيه قال في الكشاف قال قلت
اهذا من باب الاستعارة ام من باب التشبيه **قلت** قوله من الجهر
اخرجه من باب الاستعارة كما ان رايت اسدا مجازا فاذا اردت من فلان
رجع تشبيها فان قلت لم زيد من الجهر حتى كان تشبيها وهذا اقتصر على
الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه وادخل في الفصاحة **قلت**
لان من شرط المستعار ان يدل عليه الحال او الملام ولو لم يذكر من
الجهر لم يعلم ان الخطيب مستعار ان فزيد من الجهر فكان تشبيها بليغا
وخرج من ان يكون استعارة اقول قد قرر المعلقون على الكشاف ما قال
ههنا ومنهم العلامة التفتازاني لكن المذكور في التلخيص وشرحيه ان
الاستعارة هي اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة التشبيه
ولا يخفى ان المفهوم مما قاله صاحب الكشاف من ان المراد من الخطيب
الابيض اول ما يبدو من طلوع الفجر ان الخطيب الالية الكريمة ليس في
معناه الاصل بل معنى الجهر بعلاقة التشبيه بينه وبين المعنى الاصل
فكان استعارة لا تشبيها فان قيل الشروط في الاستعارة ان يكون
طرفا التشبيه مذكوران وهما مذكوران فان احطرت في التشبيه الجهر

والآخر

والآخر الخطيب الابيض قلنا اذ لم تكن استعارة ولا تخفى انه ليس مجازا
مُرسل فثبت قسم ثالث من المجاز والحال ان صاحب التلخيص وشارحه
حصر المجاز في الاستعارة والمجاز المرسل واعلم انه يمكن ان يقال التقدير
حتى يتبين لكم معنى الخطيب الابيض من الجهر بان تكون من بيانية لكن
ما ذكره المصنف وصاحب الكشاف من تفسير الخطيب الابيض باول
ما يبدو من طلوع الفجر يابى ذلك اذ على التقدير المذكور يكون الخطيب
الابيض على حقيقته فان قلت من الجهر بيان لاي شيء قلت بيان للشيء
المقدر ان جعل تشبيها اي الشيء الذي كالمخطيب الابيض الذي هو الجهر
والجاء ذكرنا اشار العلامة التفتازاني حيث قال وجه كونه تشبيها
حذف الاداة ووجه التشبيه كما في زيد اسد لكنه لا يلائم قول صاحب
الكشاف ان قوله من الجهر بيان للخطيب الابيض وكذا تفسيره الخطيب الابيض
باول ما يبدو من طلوع الفجر كما ذكرنا اللهم الا ان يقول العاربان
على وجه يصح الكلام فيقال معنى قوله من الجهر بيان للخطيب الابيض
لما هو شبيه بالخطيب الابيض ويقال مثل هذا التاويل في قوله الآخر
ولا يخفى ما فيه فليتنا مل **قوله** فلعلنا كان قبل دخول رمضان بان كانوا
يقومون النفل لان رمضان وقت الحاجة الى البيان وتأخير البيان
عن وقت الحاجة لا يجوز **قوله** او اكتفى اولا بالاشتهار بما في ذلك اي
جاشتهار بالخطيب الابيض والاشتهار في بيان الصحيح وسواء اخر الليك
قوله فينبغي صورة الوصال فيه نظرا غاية ما يدل عليه ما انقطع
الوجوب عند اخر اليوم ولا يلزم منه حرمه الوصال قار العلامة
التفتازاني معنى دلالة على نفي الوصال بان اللفظ غاية للصياح
والى متعلق به وهو ظاهر لا لا محاب ولا في تلك الدلالة من المناقشة
قال صاحب الكشاف قالوا فيه دليل على نفي الوصال **قوله** لان النبي

العبادات بوجوب الفساد العبارة المحررة ان يقال فعل شيء في العبادة
 مني عن ايقاعه فيها بوجوب فسادها فيه نظرا ذ الغيبة مثل ان يني
 عنها في الصور ولا نفسه والجواب ان المراد من النبي النبي غيبي
 يكون النبي عنه مخصوصا بالعبادة والغيبة ليست كذلك اذ
 ليس النبي عنها مخصوصا بالعبادة بل مني عنها مطلقا **قوله**
 وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد عند ان عبارة الكشاف
 وهو غير محسن في ذلك العدول اذ في عبارة الكشاف اشعارا الى
 ضعف القول المذكور ووجه عبارة المصنف لانه قال صاحب الكشاف
 قالوا فيه دليل على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد وادروا عليه
 ان التقييد بقوله تعالى في المساجد دليل على ان الاعتكاف
 قد يكون في غير المسجد والما كان للتقييد فائدة قال العلامة
 القساري في وجه دلالة ما ذكر بان المباشرة حرام في الاعتكاف
 اجماعا فلو لم يكن ذكرية المسجد لبيان ان الاعتكاف لا يكون
 الا في المسجد لزم اختصاص حرمة المباشرة باعتكاف يكون في المسجد
 وهو باطل وفاقا وبعبارة اخرى ان التقييد يدل على انه قد
 في عليه الحكم فالمتعلق به المتوقف عليه اما تحقق الاعتكاف او
 حرمة المباشرة والثاني منتف فمعين الاول اقوال السؤال
 باق بعد فان محصل السؤال ان صاحب الكشاف فسر الاعتكاف
 بما خسر به المصنف واذ كان كذلك فقد تحقق في غير المسجد
 ظاهر ولا حاجة الى التقييد بقوله في المساجد ومحصل البيان
 المذكور ان هذا التقييد لبيان اختصاص الاعتكاف بالمسجد اذ لو لم
 يكن كذلك لم يكن له فائدة ويرد عليه ان اختصاص الاعتكاف
 بالمسجد لا يفهم من التقييد بل المفهوم منه خلافه واما قوله لو لم

يكن

يكن كذلك لم يكن له فائدة ففيه نظر لولا يجوز ان يكون له فائدة
 كما سيجي والاواني يقال المراد من العكوف في الامة هو اللبس
 بقصد القرينة فيكون العكوف مستعملا في جزء المعنى الشرعي لانه
 اللبس في المسجد بقصد القرينة وحيد يظهر فائدة قوله في المساجد
 فان قيل اللبس بقصد القرينة اما ان يمكن تحققه في غير المساجد
 او لا الاول منتف اجماعا فتعين الثاني فيكون العكوف هو اللبس
 بقصد القرينة في المساجد فيكون ذكر المساجد تكرارا قلنا سلنا ان
 اللبس بقصد القرينة لا يكون الا في المسجد لكن لا يلزم منه ان يكون
 المكث في المسجد جزءا من معنى العكوف حتى يلزم ان يكون ذكرية
 المساجد تكرارا فان قيل اندفع التكرار لكن يبقى كونه مستغنى عنه
 قلنا لعل ذكرها لبيان شرفها حيث جعل هذه العبارة مخصوصة
 بها فان قيل لا يخفى ان عبارة المصنف قاصرة عن افادة المراد
 لانه قال الآية نذ لك ان الاعتكاف يكون في المساجد ولا
 يدل على انه لا يكون في غير المساجد وهذا هو الغرض قلنا مراده
 ان الاعتكاف مخصوص بالمساجد واعلم ان صاحب الكشاف لم
 يجزم بان فيه ما ذكر بل نقل عن المفسرين واما المصنف فقد جزم
 بان فيه دليلا على ما ذكره فيه ما ذكره لذا قال العلامة القساري
 وجه الدليل ظاهر بل ربما يدعي دلالة على ان الاعتكاف قد يكون
 في غير المسجد وقال الطيبي قال صاحب التفسير ليس فيه ما يدل
 على ذلك **قوله** اي تلك الاحكام التي ذكرت في الامور الواجبة
 والمحرمات التي ذكرت فان بعض الامور المذكورة كما تمام الصور الى
 الليل واجب وبعضها وهو المباشرة حرام ويرد عليه ان بعض الاحكام
 المذكورة ابحاث وهي كلوا واشربوا وابتغوا وتوجبه

النبي عن قرب المباحات مشكل واستكمل منه النبي عن قرب الواجبات الظاهر
 الاقتصار على التوجيه الثاني اي المحارم **قوله** النبي ان يقرب الحلة
 الحاجر بين الحق والباطل فيه نظر اما اوله فلا ينافي ذلك على ان مبين
 الحق والباطل شيئا اخر غيرهما وليس كذلك ويمكن ان يقال المراد
 بالحق الحلال البين وبالباطل الحرام والمحد الحاجر الشبهة كما قال
 النبي صلى الله عليه وسلم على الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهتان
 لا يعلمن كثير من الناس الى اخر الحديث الطويل الذي ذكر المصنف
 الاجزاء منه فظهر عما ذكرنا ان المصنف قصرت نظر المفسر والمفسر
 ثانيا فلا يوافق الاحكام المشار اليها احكام شرعية والغير في قوله
 تعالى راجع اليها فالمعنى النبي عن قرب تلك الاحكام لا عن قرب
 الحاجر بين الحق والباطل فاما الاول في ان يقال ان حد الشيء ما يدخل
 فيه وتلك الاحكام التي هي المحرمات لانها لا يدخل احد ما يحرم
 بسببها فيكون المعنى تلك احكام الله المانعة عن الاشتغال بما
 حرمته **قوله** ويجوز ان يرد محدودا لله محارمه المحرم الذي هو تركها
 شيئا واحدا هو المباشرة فتعدد المحارم باعتبار ان الله يستفاد مما
 ذكر محارم فان كل ما مؤثر في على محرم مؤثر في ترك ذلك المأمور
 والمأمور الواجب المذكور من اول آيات الصور والصور والقصور
 بالشرط المذكور واتمامه الى الليل **قوله** وبينكم نصب على الظرف او
 الحال الى اخره والمعنى لا تأكلوا اموالكم في المعاملة الحاصلة بينكم
 او حاصلة بينكم بالباطل وحصول المال بين الجماعة ان يقدح في
 اخذه ويمكن ان يحمل الآية على ان معناه لا تأكلوا اموالكم المفترقة
 بينكم بالباطل حتى يفهم بالطريق الاول النبي عن المال الحرام بالغير
 وعلى هذا التوجيه ظهر فائدة بينكم ولا يتوجه السؤال بان الله لم

يقر ولا تأكلوا اموال الغير بالباطل فان قلت هذه العبارة غير مطابقة
 لمطابقتها سبب النزول على ما دل عليه الحديث فقلت قد ظهر تطبيقه
 بما قلنا فان سبب النبي عن اموال المال المشترك يدل على النبي عن المال الخاص
 بالطريق الاول **قوله** او نصب باضمار ان الوجه هو الاول لان الوجه
 الثاني نهي عن الجمع ولا يكره النبي عن كل واحد مع انه المقصود قال
 العلامة التفاتا في امثال هذا الكلام وان كان للنهي عن الجمع
 لا ينافي ان يكون كل من الامر من منهي قوله وهو وان كان كذلك
 لكن توجيه الكلام على وجه يدل على المنع من كل واحد **قوله** او
 ملتبس بالامم اي تكون البينة الملائمة واما على الاحتمال الاول
 فتكون للسببية والاستعانة **قوله** مع العلم بها اصح والاثبات
 بالمعصية مع العلم بكونها معصية اصح وعلم منه ان الاثبات بهما مع
 عدم العلم بكونها معصية اصح ولا يخفى ان المراد من البينة العلم الشرعي
 ولما قلنا ان يقول لا نسلم ان ارتكاب المعصية مع عدم العلم بكونها
 معصية فهو لان البينة هو الحرام ولا ينافي الشخص بما هو معصية الا
 بعد العلم بكونه معصية كما يؤيد كونه في كلام العلماء الا ان يقال قد
 يكون الاثبات بالمعصية مع الجهل بحالها موجب للامم لتقصير القاص
 في تحقيق حالها وعدو الاحتياط **قوله** تعالى يستلمونك عن
 الاهلة لما ذكر امر الصور والذي قدوة بروية الهلال في وقت خاص
 ذكر بقية ما يتعلق بالاهلة ليكون تقريرا الى ذكر احكام الحج المتعلقة
 بها **قوله** تعالى قل منى واوقت للناس والحج قد جعل هذا من قبل
 الاشلوب الحكيم والاولى ان يقال ان السؤال سؤال عن الحكمة
 والفائدة واجيب ببيان الحكمة وليس السؤال عن السبب الموجب
 اذ ليس عبارة السؤال دالة عليه هذا ما اختاره صاحب الكشاف

لكن عبارة المصنف وهي قوله وانهم لما سألوا عما لا يعنونها في اجزاء
يذل على انه من الاسلوب الحكيم لان مضمون هذا الكلام انهم سألوا
عما لا يتعلق بالنبوة من سبب تشكلات الاهلة وعلتها فاجبوا
بالحكمة والفائدة تنبيها على ان اللاتقنح لهم مثل هذا السؤال
وهو السؤال عن فائدة الاهلة لانه متعلق بامر النبوة ولا ينبغي
ان هذا ليس مطلقا من السؤال على الوجه المذكور فيكون من قبيل
الاسلوب الحكيم **قوله** تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم
ان قيل لاحاجة الى الذين يقاتلونكم لانه مفهوما من قاتلوا لان
المقاتلة لا تكون الا من الجانبين فنقول معنى الآية اقاتلوا الذين
يشغلون بقتلكم اذ اقاتلوا الذين ينصبون لقتلكم ويتوقع منهم
ذلك وهم الصبيان الاقوياء والذين يريدون قتلهم وهم الكفرة الظاهر
واما حمل على ذلك لان المأمور به الحقيقة ليس اقاتل من الجانبين واما
حمل يقاتلون على ما ذكره فلان قتلهم اي قتل المؤمنين الكفرة ليس
مشرطا بالمقاتلة من جانبهم وعلى الاول حكم الآية منسوخ من
حيث المفهوم اي مفهومه منسوخ بقوله وقاتلوا المشركين كافة
فان قيل على الثاني ايضا منسوخ لان الوجه الثاني يذل على ان قتل
الشيوخ والصبيان والنساء فيكون منسوخا بقوله تعالى وقاتلوا
المشركين كافة قلنا الحديث على ان المنع من قتلهم وهو حكم مقرر
في بعض ما ذكر فقوله قاتلوا المشركين كافة يخص بالحديث ان
قيل اذا كان قاتلوا بمعنى اقاتلوا كما ذكرنا فافادة العدو ولعن الثاني
الى الاول قلنا المباعدة في قتل الكفرة لان من يكون بصد والقتال
يكون اهتماما بقتل اسد **قوله** واقاتلوهم حيث ثقفتمهم فان
قيل ظاهر هذا انما هو لما سبق لانه قال على قتل المشركين ايضا

وجد سوا اشتغل بالقتل ام لا وسوا كان له قوة القتال ام لا والقتل
غير مقيد بقيد فتقول المراد الامر بقتلهم حيث قاتلوا في حل او حرم
وهو في الحقيقة مبين للمراد من الاول وهو العموم الثاني وليس
المراد تعيين العموم الذي هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة في
الآية السابقة **قوله** كما لا يخرج من الوطن منه نظرفان كل احد يخرج
من وطنه خوفا من القتل بل لما هو من القتل فكيف يكون الاخراج
من الوطن اشد من القتل **قوله** حتى يقتلوا بعضكم ليس المراد حتى يقتلوا
كلهم وهذا الكلام بظاهره يدل على ان المراد بصير المخاطبين لبعض
واما بصير الغائبين فالمراد منه الظاهر والعلامة التقنازي في
المراد بصير الغائبين ايضا البعض لانه ليس المراد الذي عن قتلهم جميعا
الى ان يصدر القتل منهم جميعا القول اراد انه لو اريد بصير الغائبين
الجميع لكان المعنى ما ذكره وان قتلهم مشروط بان يصدر القتل منهم كلهم
ولم يقتل لصدرا القتل من بعضهم وهو ليس بمزاد بل المراد انه لو قاتل
بعضهم وجب قتلهم **قوله** اي فلا تعتدوا على المشركين يدل على ان
قوله تعالى فلا تعتدوا ان الاعلى الظالمين كناية عن النبي عن العدو وان
على المشركين فيكون هو المراد هكذا قال العلامة التقنازي في قوله
حمله كناية يدل على انه يمكن ان يراء المعنى الحقيقي لكن اذا اريد
بالمعنى الحقيقي لا يرتبط بما سبق فان قيل اذا اريد به المعنى الحقيقي
كان هناك معتد فماتة قيل فان انتهوا فلا عدوان عليهم وليس
العدوان الاعلى الظالمين قلنا اذا قدرنا ذكر لا يصلح قوله تعالى فلا
عدوان الآية لان يكون كناية او يجب حملها على المعنى الحقيقي وفيه
نظر **قوله** او اكلهم ان تعرضتم الى اخره فعلى هذا يكون مستجابا بحدوث
اي ان انتهوا فلا تعرضوا لهم فان تعرضتم من الظالمين ولا عدوان الاعلى

الطالبين **قوله** اي كل حرمة وهي ما يجب ان تحفظ عليها بحري فيها
القصاص فان بعض الجنايات لا قصاص فيه وكذا القذف وكذا قوله
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم مستثنى عنه ما ذكره في الاشياء
المذكورة لا بحري فيها الا اعتدال بالمثل **قوله** اي لا تجعلوها اخذة
بايديكم لان القصاصي الي شخص قد يوجب اخذه **قوله** اي ايتوا بها تاملين
كاملين الي قوله ويؤيد بقراءة من قرأوا فتموا على هذا يكونان واجبين
لانه امر باتيانها حال كونها كاملين مستحجج الاركان والشروط خلاف
ما اذا حمل اللفظ على ظاهره فانه يدل على وجوب اتمامها ولا يدل وجوب
الاتمام على وجوب الاصل اذ لعل المعنى اذا شرعتم فيها فاقموا ما في الحج
المستحب وكذا العمرة المستحبة اذا شرعتم فيها يجب اتمامها قال
العلامة التفتازاني قوله اقيموا صريح في الوجوب والاصل توافق القرآنيين
وحينئذ يحتاج في الجواب على ان يقال ان ههنا قرينة صارفة
عن حمل الامر على الوجوب وهو تصريح الحديث بنفي الوجوب واثبات
الافضلية والتلوع وهذا انما يقع لو ثبت سبق الحديث ليكون قرينة
على عدم الوجوب واما اذا سبقت الآية ودلت على الوجوب كما هو الأصل
فرضه بالحديث يكون نسخا للكتاب بخبر الواحد وانما غير جائز ان
اذا تقدمت الآية لا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد الآية وان دلت
ظاهرا على الوجوب كدفع الحديث بعدة يبين ان المراد دليل الوجوب
بل الاستحباب فما ثبت الوجوب في الواقع حتى يكون الحديث رافعا نعم
تأخير البيان وما وجاز في الجملة وكذا يلزم بيان الكتاب بخبر الواحد
وما ايضا جاز **قوله** تجازان يكون الوجوب بسبب اهلاله هما
الي اخره ههنا على ان الاصلان بالعمرة بوجبهما وان كانت مستحبة
في الاصل **قوله** فمن تمتع بالعمرة الي الحج فمن تمتع بالعمرة مستحب التمتع

بها الي الشروع في الحج والتمتع ان تحرم بالعمرة في الشهر الحج ويأتي عنهما
محرمة بالحج من خوف مكة ويأتي باعماله وفقا لبلد القران وهو ان
يحرم بهما معا ويأتي مناسك الحج ويدخل فيها مناسك العمرة والافراد
هو ان تحرم بالحج وبعد الفراع منه بالعمرة **قوله** فهو وجيران الي اخره
اي ما وجبر لما اساء من فاجر الحج **قوله** او مقيدة معطوفة على قوله
موكدة لان قوله تعالى تلك عشرة تحمل كمال بدليتها وعدمه اشارة
الي الحكم المذكور ههنا وهو الحكم بوجوب الهدى على المتمتع **قوله** تعظيما
ذلك لمن لو يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان من كان اهله حاضريه
ليس له ميقات معين بل يكون كلها ميقاته محرم في اي موضع هو غير
مقصر بخلاف غير الحاضر فانه قصر بان لا يحرم بالحج من ميقاته **قوله**
او اطلاق الجمع على ما فوق الواحد هذا يدل على ان وقت الحج شهران فقط
فالاولي الاضمار على ما ذكره **قوله** وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعي
سامر من ان وقت الاحرام بالحج هو الاشهر المذكورة اذ يفهم من قوله تعظيما
من فرض فيه الحج انه لا يجوز فرض الحج الا فيها اذ لو جاز في غيرها لما كان
لقوله تعالى فيهن فائدة **قوله** حثم على التقوي ثم امرهم بان المقصود
بالتقوي ما رواه تعالى فان قيل لا يخفى ان التقوي الاحتراز عن مخالفة
الله تعالى فيكون الحث على التقوي هو الامر بتقوي الله فامعنى قوله
حثم على التقوي ثم امرهم الي اخره قلنا الاحتراز عن مخالفة المذكورة قد
يكون لاجل الغير رياء فلما كان الامر بالتقوي محتملا لهذا وان كان
بعيدا ريل هذا الاحتمال بقوله تعالى واقفوني بعني ان التقوي
ما يكون لله تعالى لا يقال ان الاولي ان يقال فاقفوني يا اولي
الالباب حتى يدل على ان الامر بالتقوي ما هو الامر بتقوي الله تعالى فيكون
اول على العرف وهو ان التقوي ما يكون لله تعالى لا نقول في قوله

تعالى وانقول بعد قوله تعالى وتزود واذا فان خير الزاد التقوى دلالة
على ان هذا العام مخصوص بذلك الخاص كما يقال اضل هذا الامر
واضلكه عندي **قوله** وان تبغوا قال العلامة المتقاربان هذا
الطرف متعلق بقوله جناح او عليك اقول على التقدير الثاني يكون
متعلقا بما يتعلق به عليك وهو واقع فقديره ليس جناح واقعا عليك
في الابتغا فالغرض نفى وقوع الجناح عنهم في الابتغا **قوله** ولان تنوين
الجمع المؤنث السالم تنوين المقابلة لان تنوين التكثير اجتمع مع لام التعريف
ومما اينا هذا الكلام في غيره من الكتب قال الرضي انما يسقط التنوين
مع لام التعريف لاستكراء اجتماع حرفي التعريف مع حرف يكون في بعض
الواضع علامة التشكيك وهذا الكلام يذلل على منافاة التنوين مطلقا
مع اللام **قوله** وذهب لكسرة تنوين هذا هو المذهب الراجح
فانهم اختلفوا في ان الممنوع بالذات من غير المنصرف هو التنوين والكسرة
معاً او التنوين والكسرة تبع واختار المحققون الثاني قال الرضي
والاقراب الثاني اعني سقوط الكسرة تبعاً للتنوين وذلك لان الكسرة
تعود في الضرورة مع التنوين قابعة له مع انه لا حاجة داعية الى اعادة
الكسرة وقوله من غير عوض الى اخره معناه ان ذهب الكسرة تبع
لذهاب التنوين في غير المنصرف فلا عوض اللام او الاضافة وعرفان
ليس كذلك اي لم يذهب منه التنوين لعدم الصرف حتى يتبعه الكسرة
فلذا كسروا ما حذف الكسرة تبعاً للتنوين فيما لا ينصرف للمع من اول
الامر على ان حذف التنوين لعدم الصرف لا شيء اخر اذ قد تحذف التنوين
لاشياء اخر هكذا قال الرضي ويمكن ان يقال لما كانتا اي التنوين
والكسرة خاصيتين للامساك مرتبطا احدهما بالآخر غاية الارتباط كما هما
تلفظ بماد فذعة وحذف منه التنوين تبعاً للكسرة **قوله** ولان الثانية

هذا

هذا دليل اخر على عدم منع دخول الكسرة والتنوين لكن الدليل الاول فيه
التزام منع الصرف مع جواز دخول الكسرة والتنوين وفي هذا الدليل
التزام الصرف وفي عبارة نظره لان قوله اولان الثانية معطوف
على قوله لان مستويين فيكون تحت قوله وانما نون وكسرة وفيه العلمية
والثانية فيصير المعنى وانما نون وكسرة وفيه العلمية والثانية
لان الثانية الى اخره ولا يخفى ان قوله لان الثانية الى اخره يفيد
ان ليس الثانية في عرفات فيقول المعنى الى نون وانما نون وكسرة وفيه
العلمية والثانية لانه ليس فيه ثانية وهذا حكم باحتجاج التقيين
ضام **قوله** وهي ليست بتا الثانية الى اخره اي ليست الثانية الثانية
وان ذلك علمية في الجملة **قوله** وهي من الاسماء المرجلة اي معرفة من الاسماء
الموصولة لهذا الموقف لان لها معنى اخر ثم نقل الى هذا المعنى
فان قلت ما ذكر من وجوه التسمية يذلل على انها مأخوذة من المعرفة
قلنا هذا مجرد احتمال ليس عربي عند المحققين ولو سلم فلا يوجب
كونه من الاعلام لان مجرد القياس والجواز لا يكفي في كون العلم
منقولاً بل لابد ان يوجد في الاستعمال كذا قال العلامة المتقاربان
فما لم يعلم مما ذكرنا ان حتى العبارة ان يقال وهي من الاسماء المرجلة
الا ان يتحقق استعمال عرفه جمعاً للعارف وعبارة او صح من عبارة
الكشاف فانه قال وهي من الاسماء المرجلة لان عرفه لا يعرف في اسماء
الاجناس لان تكون جمع عارف فان معناه تحسب الظاهر ان عرفه
اذا كان جمع عارف يكون مما يعرف من اسماء الاجناس وحتى العبارة ان
يقال ان عرفه اذا كان جمع عارف يكون من اسماء الاجناس **قوله** والامر
به غير مطلق يعني ان الامر بالذكر ليس مطلق بل مقيد بالاضافة فلا
يلزم ان تكون الاضافة واجبة لان مقدمة الواجب المفيدة ولا تكون

واجبة فان النصاب مقدمة لوجوب الزكاة وهو اي الوجوب مقتد
بالنصاب لكن تحصيله ليس بواجب قال العلامة التفتازاني يمكن بيان
وجوب الوقوف بعرفة بان ذكر الاضافة بكلمة اذا للدلالة على القطع وهو
في حكم الشرع الوجوب كانه قال الاضافة واجبة عليك فاذا انتم بها
فاذكروا الله ثم انما تقتضي سابقة الكون والاستقرار بعرفات
ليكون عبدا لها منها وهو معنى الوقوف بها والحنو فيها اقول فيها
نظرا ما في الاول فلانه يجب ان يقال اذا صليتم العيد فكبروا وهو لا يدل
على وجوب صلاة العيد واما الثاني فلما ذكرنا من ان كونها عبدا الاضافة
لا يتوقف على الوقوف بها كما اذا قيل اذا افضت من راس الجبل فافعل
كذا لا يتوقف كون راس الجبل عبدا الاضافة على الوقوف به والجواب
عن الاول باننا لانسلم صحة العبارة المذكورة وهي اذا صليتم العيد
فكبروا عند من لم يقل بوجوب العيد الا حسب التوسع ولو سلم فوخلان
الظاهر لكن الكلام فيما هو الظاهر وعنه الثاني ان المراد من الوقوف
بها الحضور فيها سواء وقف او مر بها **قوله** فان في عرفة المازر
طريق ضيق بين الجبلين **قوله** ويؤيد الاول الى اخره وجه التأييد
ان الحديث يدل على ان اتيان المشعر الحرام كان بعد الركوب من المزدلفة
وكان الدعاء والتكبير به وما ذاك الا بالجبل **قوله** ما مصدرية
او كافة يعني ان كلا المعنيين صحيح على التقديرين هذا هو الظاهر من
كلامه ثم انه على الاول اعني اذا كانت بمعنى حكم كان الحاق بالتقيد
اي اذكروه على طريق حكم وعلى الثاني للتشبيه ومحل كاهن هذا كمر على
المصدرية للنصب اي اذكروه ذكرا مثل هذا يتك واذا كانت كافة
لا غايل له لانه لم يبق حرف جر بل يجر من جهة المعنى كذا قال العلامة
التفتازاني اقول توضيحه انه اذا كانت ما مصدرية كان محل الحاق

النصب

النصب بان يكون معنى المثل وان يكون صفة موصوف مصدر محذوف كما
ذكر واذا كانت كافة لم يكن للكافة عامل لانه حرف لان ما الحاقه لا يلحق
الحاق الا اذا كانت حرفا حتى تكلفا عن العمل لم يكن لها مفعول ايضا لان ما
الحاقه تكلفا عن العمل ثم انه اذا كانت ما كافة لم يبق معنى صحيح لا يتقدم
شيء وهو ان يكون لشيء هذا كم به فيبعد ان تجعل كافة حتى تحتاج الى كثرة
تقدس لم يجعل ما معنى الذي قال صاحب المعنى ان بعضهم جعل ما في قوله
تعالى كما هو الهة كافة وبعضهم جعل ما موصولة والتقدير ركا الذي
هو الهة لهم وظن ان ما ذكر تكلفه والحق ما قاله صاحب المعنى من
ان الكافة في كاهنكم للتعليل وما مصدرية اي اذكروه لتعليم اياكم
او كاهنكم **قوله** يجمع اسم المزدلفة للاجتماع الناس فيها **قوله** ومن
لتفاوت الى اخره فكله قيل ايضا من عرفات ثم لا تغني عن المزدلفة
ومعنى ثم الدلالة على تفاوت ما بين الاضافتين قال العلامة التفتازاني
ان التفاوت والبعد في المرتبة اغايب بين المعطوف والمعطوف عليه
وهو ههنا عدم الاحسان الى غير الكبرياء وعدو الاضافة من المزدلفة
لكن قد جرت عادة صاحب الكشاف انه يعتبر في امثال هذه المواضع
التفاوت بين المعطوف عليه وبين ما دخله النفي في المعطوف
لا يبيته وبين النفي ذكره قوله وان يقال تلوكم بولوكم الادبار مشر
لا يضره ان ثم الدلالة على بعد ما بين توليهم الادبار وكونهم يصرخون
اقول الذي يخطر لي ان ثم للتفاوت بين الاضافتين المتحدتين ذانا
المتباينتين اعتبارا فان التقدير ايضا من حيث افاض النامي وهو
عرفات ايضا فالاولى الاضافة من عرفات من حيث هي والثانية الاضافة
ايضا لكن اعتبر من حيث انها الى الاضافة سنة قديمة وسنة مستمرة
جرت عليها الاعصار فتم للدلالة على هذا التفاوت وقد مر نظير

ذلك في تفسير قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
قوله والمعتني فاذكروا الله ذكرا كبيرا كما اتم الي اخره فيكون المعنى
او اذكروا الله ذكرا اي الله ذكرا كبيرا فيذكر من جعل الذكوة كراوهنا كلام
ويمون ان يكون المشبه به يجب ان يكون اقوي من المشبه والحال ان يجب
ان يكون ذكرا لله اقوي والجوان ان ذكرتم الا بالاشهد عندهم وهذا
يكفي في كونه شبيها به فانه قد يكفي في المشبه به بكونها مشهور وان لم
يكن اقوي في ذاته **قوله** او علي ما اصبحت اليه على ضعف الزود العظم
على المعنى الجور من غير عادة الجار هذا مذهب البصريين ولما الكوفيون
نجوا واترك الاعادة مستهلين بقراءة حمزة في قوله تعالى وانقوا
الله الذي تسألون به والارحام وقد مرنا نقلنا عن الرضي فيه **قوله**
تفصيل للذاكريه الي اخره قال العلامة المتقنا زافي فان قيل ههنا
قسم اخر وهو من يطلب لآخره فقط ولا يطلب شيئا من الدنيا قلنا
ليس هذا القسم موجودا اذ طالب لآخره فقط بحيث لا يحتاج الي حسنة
في الدنيا لا يوجد في الدنيا **قوله** فيه نظر لان الاحتياج الي الحسنة في
الدنيا لا يستلزم طلبها فلما طالب لآخره فصر نظره على طلبها وجعل
امر الله تعالى في مشيئة الله تعالى متوكلا عليه نفوسنا امره اليه
رأينا بكل ما ورد عليه ولذا ورد في الحديث من جعل الهوى لها واحدا
هو لآخره كفاهم دنياه ونظي ان في هذا المقام وقع اكتفاء فانه ذكر
فسيان ترك ثالث لانه اذا كان حال طلب الحسنة في الدنيا والآخره
ما ذكر كان حال طلب لآخره فقط احري بان يكون مقرونا بالغير الصالح
قوله او من طلب خلاق قال العلامة المتقنا زافي فان قيل الطلب اما
مؤدية الدنيا واما في لآخره فليس الا الحظ او الحرمان قلنا لفظ سبة
الآخره ليس طرفا للطلب بل معناه ليس له في الآخره وبالنسبة اليها

طلب

طلب نصيب صلا اقوله في السؤال والجواب نظرا لما في السؤال فلانا لا نسلم
عدم الطلب مطلقا في الآخره غاية الامر ان يكون حصول المطلوب مقربا
على الطالب بل لا نزاع ان كان الطالب من اهل الجنة وعدم حصوله ان كان
من اهل النار واما في الجواب فلانه تكلف مستغني عنه والحق ان يقال
ان تقدر براتكلام وما له من خلاق اي طلب خلاق في الآخره بان يكون
في الآخره متعلقا بخلاق وصفة له اي خلاق كاي في الآخره وقد مر
لكونه طرفا **قوله** اي من جنسه فتكون من تبعضية اي بعض افراد
هذا الجنس وقوله او من اجله فتكون من ابتدائية والمبتدأ المتزلة
الفاعل قاب العلامة المتقنا زافي وعلى تقدير ان يكون اولئك اشارة
الي الفريقين تكون من تبعضية لا ابتدائية فاعلية اذ ليس كما اعطى
الفريق الاول من الامور الدينية سببا عما هو الرتبة اقوله يمكن
ان يمثل الفريقين بان يكون الفريق الاول فاعلا لفعل حسن كمن لما
له يكونوا طالبين للآخره عرض عن فعلهم الحسن في الدنيا وما لهم في الآخره
من خلاق فثلاثة لواريد ما نصيب ما يقدر ان يصل الي الانسان سواء
كان خيرا او شرا يصح ان يمثل الفريق الاول ايضا اذ يمكن ان يترتب
على فعلهم القبيح نصيب في الدنيا والآخره **قوله** او ما دعوا به اليه
قال العلامة المتقنا زافي وان جعل كسبهم عبادة عن دعائهم وطلبهم
ايتاء الحسنات يكون من تبعضية بمعنى انهم لا يخطون الا اليه عن
طلبوا وهو القدر الذي استوجبوه في الدنيا نظرا الي المصالح وفي الآخره
نظرا الي الاستحقاق اقوله فيه نظرا اما اوله فلا احتمال ان يعطى بعض
الفريقين كل ما طلبوا في الدنيا او في الآخره والدنيا واما ثانيا فلان
الاستحباب والاستحقاق اللذين ذكرتهما غير مطابق لمذهب اهل السنة
الا ان يقال اجري كلامه على طريقة المعتزلة كما هو مذهب صاحب

الكشاف **قوله** والتعجب حيرة تعرض للانسان لجهله بسبب التعجب
منه في هذا التعجب وروى دفع الدوران يقال لجهله بسبب الشيء
والاواني يقال التعجب بديهي والتعجب تنبيه فلا دور في الحقيقة
قوله في امور الدنيا وسبب المعاشي راد به ان ههنا محذور ما يكون
التقدير هكذا في امور الحياة الدنيا اي ما يتعلق بها وقوله او في معنى
الدنيا راد به المقصد والمقصود ويكون المعنى تعجبك قوله في مقصد
الحياة الدنيا او مقصودها اي مقصود من مقاصدها وكذا المفسر
صاحب الكشاف للسلام بهذا التقدير اي في الحياة الدنيا بمعنى الدنيا
فان لان ادعاء المحبة بالباطل يطلب حظا من حظوظ الدنيا فاما
الاوجه من الوجوه المذكورة ما ذكره ولا **قوله** شديدا العداوة فيهم منه
ان الاستدلال على باطل التفضيل والام لغيره بشديدا بل باشده فالدليل
على انه افضل ان الصفة لا بد من منه افضل التفضيل فان قيل ما يجي من
قوله وما واشد الخصومة يدل على انه اشد الخصومة قلنا هذا
لازم معناه لان معناه الاستدلال **قوله** نزلت في صهيبة في اخوه علي
مقتضى الرواية المذكورة يكون يشري بمعنى يشري لا بمعنى يبيع
كما ذكره ولا **قوله** كافة اسم للجملة لانها تكلف الاجزاء عن التفرق هكذا
ذكر العلامة التفتازاني اقول لا يكون الجملة من حيث هي جملة مانعة
من تفرق الاجزاء تحت الا ان يقال المراد من المنع ان اجتماع الجملة
يمنع التفرق وتبين فيه والا في ان يقال لان الجملة تكلف وتنع بالصفة
كل جزء **قوله** بكتيكم اي لا يبقى شيء بكتيكم الا بالسلام يستقر في المعنى
مكان لغيره فكافة على الاحتمال الاول والثاني حال عن الضمير وعلى
الثالث والرابع عن السلام فان قيل ان الحال يجب ان يكون حالا عن
الفاعل والمفعول والسر طرف ليس واحدا منها قلنا موضوعنا اقسام

المفعول

المفعول به لانهم قعموا المفعول به الى ما كان بواسطة الحرف وبغير
الواسطة فان قيل كيف يصح ان لا يبقى مكان لغيره ولا بدل الانسان
من ضبط امور المعاشي ثم انه لا حاجة الى ذلك فلا بد ان يشري السلام
الى كل الاجزاء الخالة لا يدخل منها شيء اخر فلا حاجة اليه قلنا معنى
كلما به انه لم يبق مكان مختصا بغيره او يقال اذا كان ضبط طريق
المعاشي بطريق الشرع كان من جملة السلام **قوله** بالتفرق والتفرق
التفرق ان يدخل بعضهم في السلم دون بعض والتفرق ان يدخل بعض
امور الاسلام دون بعض فيكون بين امور الدين او يفرق بين الدنيا
والشرايع كما قال تعالى لا تفرق بين احد من رسله اي لا تفرق بينهم
في الايمان بان نؤمن ببعضهم ونكفر ببعضهم **قوله** او الاتون على الحقيقة
ببأسه اي فانه الاتون مع بآسه لان فاعل الاتيان بل فاعل كل شيء
هو الله تعالى عند هذا الحق فان قيل هم ما ينظرون ذلك قلنا المراد
تمثيل حالهم بحال من ينظرون لك فانهم لما حصلوا ما استوجبوا به العذاب
شبه حالهم بحال من انظره فاستعمل العبارة المذكورة فيهم والمعنى
ما استحقوا الا ان يأتهم الله في ظلل من الغمام **قوله** قضى الامر
عطفت على كل ينظرون الا ان يأتهم الله لان هذه الجملة اخبارية
المعنى وان كان انشا في الصورة **قوله** وكبره او استغفها مية على
تقدير ان تكون خبرية فالسؤال عن حاله وسبب طغيانه ونحوه هم
الحق فيكون المسؤل عنه غير مذكور وعلى تقدير ان تكون استغفها
فالاستغفام للتقري اي حمله على الاقرار بنزول الايات الكثيرة
وكبره اي ما قيل الله في موضع المصدر اي سلمه هذا السؤال وقيل انه
مفعول به وقيل بيان المقصود وهذه كما ترى لا تخلو عن شيء **قوله**
وكبره نصب على المفعولية اي على مفعولية لا يتناهي قدمت كصدورها

قوله ومن الفصل قال العلامة التفاتنا في قالوا اذ فصل بين كرم
وميزها حسن ان يوفي عن وقال الرضي واذا كان الفصل بين كرم
الخيرية وميزها بفعل متعد وصح الاتيان من الملايين بفعل
ذلك الفعل المتعدي وحال كواستفهامية المجزوء مبرزها مع
الفصل كحال كواستفهامية في جميع ما ذكره بين هذين النقلين اختلاف
من وجوه احدها ان النقل الاول يدل على ان حكم الفصل مطلقا
ذلك والثاني يدل على ان الاتيان من فيها اذا كان الفصل بفعل
متعدد وثانيها ان الاول يدل على حسن الفصل ولا يدل على الوجوب
بخلاف الثاني وثالثها ان الاول يدل على ان حكم الفصل مطلقا ذلك
والثاني على انه مخصوص بكم الخيرية وكواستفهامية منه المجزوء
مميزها ويمكن ان يقال في رفع الاختلاف ان الفصل من حسن مطلقا
وهو مقتضى النقل الاول وان الفصل معها واجب في سورة مخصوصة
وهي ما ذكره الرضي ولا منافاة بين الحسن في جميع السور وبين الوجوب
في بعضها **قوله** بعد ما وصلت اليه ويمكن من معرفتها فيه امور احدها
ان فيه نوع تكرار لان الوصول معلوم مما سبق لان لفظ الاتيان والتباعد
ينبغي عن المجيء والوصول فلا بد من القول بان جات هذا من غير المعنى
المجازي وهذا قال صاحب الكشاف معناه من بعد ما يمكن من معرفتها
بما قاد بدلوها بعد ما عقلوها وكان ذكر الوصول والتكلم مستندرا
فما مل الثالث انه قال وفيه تعريف بانهم بدلوها بعد ما عقلوها
وهو لاينا سبب لتقصير المتقدم وهو قوله ويمكن من معرفتها فان قلت
كيف ترتب هذا الجزاء وهو قوله تعالى فان الله شديد العقاب على الشرط
والحال ان هذا الجزاء مقدم على الشرط فان الله تعالى متصرف في الازل
بكونه شديد العقاب قلنا المعنى ومن تبدل نعمة الله من بعد ما جات

يعاقبه

يعاقبه الله اشد عقوبة لان الله شديد العقاب اولان هذا الشرط
سبب الاخبار بانه شديد العقاب كذا قاله العلامة التفاتنا في
وكونه سبب الاخبار المذكور باعتبار ان فاعله يستحق التهديد
والنهي والاعذار بانه تعالى شديد العقاب فكانه قيل ومن تبدل
نعمة الله يستحق ان يعجز بان الله شديد العقاب **قوله** مزين بالعرض
اي كل منهما يطلق عليه انه مزين باعتبار جريته العادة على ان عند
حصول هذه الاشياء حصل التزوي وتباعد على الكشاف حيث جعل
المزينة السببان بناء على ان مذهبهم من انه لا يصدر عن الله تعالى
قبح واذا نسب اليه لا بد من قايلا وهو ان التزوي عند من فيها من
عبادة عن خذلانهم وامانهم حتى استحبوا الحياة الدنيا لبدل على انهم
متقون وان استعلاءهم للتقوى فيه انه يدل على نعم لولا يكونون متقين
لم يكونوا مستعدين على الكفار وليس كذلك بل المؤمنون كلهم لهم
استعلاء على الكفار لان يقال بزيادة التقوى التقوى من الشرك
قوله متقين على الحق قال صاحب الكشاف يريدوا خالفوا فيه
وفي قراءة عبد الله كان الناس امة واحدة فاختلوا وقيل كان الناس
امة واحدة كفارا فبعث الله النبيين فاختلوا عليهم والاول الوجه
قال العلامة التفاتنا في دلالة الآية والقراءة عليه وكون الاتفاق
على الايمان كان في اول زمن آدم وحواء من نوح مقرر بمحققا نظرا
الاتفاق على الكفر اقول كون الآية والقراءة دالة على انهم كانوا متقين
على الحق فيه خطأ فيكون كون الناس كفارا على دين واحد باطل ثم
صاروا مختلفين في اديانهم الباطلة فبعث الله النبيين ليحكم بينهم
فيما اختلفوا فيه بان يطلوا اديانهم الباطلة والجواب عنه انه
لو كان كذلك لكان الاولى بالبعث قبل الاختلاف وعبارة المصنف

خاتمة عن الترجيح الذي ذكره صاحب الكشاف ولا بد منه **قوله** يريد
به الجنس ولا يريد الي آخره رد على الكشاف حيث قال اربع كل واحد منهم
كتابة قال العلامة الطيبي هذا الثاني ايضا صحيح لان النبيين عام
فخص بقتيدته بقوله وانزل منهم الكتاب بالمشهورين الذين انزل
منهم الكتاب **أقول** يمكن ايضا ان يقال ان النبيين على العموم ونسبة
انزال الكتاب تغليب فان بعضهم انزل عليهم الكتاب والبعض الآخر
تابع لهم فغلب الاول على الثاني ونظير ذلك كثير **قوله** وما اختلف
فيه في الحق او الكتاب فان قلت قوله تعالى وما اختلف فيه يدل
على ان بعض الناس محق وبعضهم مبطل لكن الحصر المذكور يدل على ان كلهم
مبطل لا افاة ان الاختلاف لا يكون الا من الذين ادعوا الكتاب
بغير ادبهم قلنا كون الاختلاف بسبب البغي لا يستلزم ان يكون كلام
على الباطل بل يجوز ان يكون بعضهم على الحق لكن مخالفة بعضهم الحق يكون
للبغي **قوله** فجعلوا ما انزل من محال للاختلاف سببا لاستحقاقه
هذا يدل على ان ما اختلف بمعنى ما استحكم واسم اختلاف صغر
وانما ضرب ذلك لان الكلام السابق وهو ان التقدير ما اختلفوا
فبعث الله النبيين يدل على ان الاختلاف قبل بعث النبيين وقوله
تعالى ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم اليينات
يدل على قبح الاختلاف عند فيدتها الخلاف واذا افسد الاختلاف
باستحقاقه حصل الاتفاق وارتفع الاختلاف **قوله** وبمعنى الهرة
فيه الانتكاف صاحب الكشاف الهرة للتقزز والانتكار وكلام
المصنف احسن اذ لا فائدة في الحمل على التقزز بل على الاقرار على
ما صرح به العلامة التفاتا في كل المقصود انتكار ذلك الحسابات
معنى انه لا ينبغي ان يكون ذلك لكن يرد ههنا انه صرح بان النبي

عليه الصلاة والسلام داخل في مخاطبين وكيف ينسب ذلك الحسابات
اليه الا ان يقال نسبته اليه صلى الله عليه وسلم على سبيل التغليب
كما قالوا في قوله تعالى اولي تعودون في ملتنا اي نسبة العود الى الكفر
الي شعيب عليه السلام على التغليب كما قالوا قال العلامة الطيبي
اراد صاحب الكشاف ان مخاطبين بقوله ام حسبتم احصاء النبي صلى
الله عليه وسلم فيجب وجود هذا الحساب منهم لان القرآن رواه الانتكار
والاستبعاد يقتضي ذلك وكان كذلك لما روينا عن البخاري وابو داود
والشامي عن الخطاب بن الارث قال شكونا الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم لقد لعيننا من المشركين شدة فقلنا لا تستعصرونا
الا تذكرنا فقال قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فخصمه في الارض ثم
يؤتيه ماليسار فيؤمض على راسه فيحصل نصفين ويمشط بالمشط
الحديد مادون لحمه وعظمه مما يصد ذلك عن دينه اقول فظهر ان
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مخاطبون بذلك الخطاب والهمزة
لانتكار ذلك يقتضي وجود الحسابات منهم فان الحديث صريح في
ان ذلك الحسابات للاصحاب للنبي عليه السلام واعلم ان صاحب
الكشاف صرح بان يهذه الآية التفاتا وما خفي وجهه تركه للص
وتوجيه الالتفات على ما ذكره العلامة الطيبي ان قوله تعالى كان
الناس امّة واحدة الآية كلام مشترك يظهره على ذكر اختلاف الامم
الساكنة والفرقة الخالية وعلى ذكر من بعث اليهم من الانبياء وما
لقوا منهم من الشدائد بعد اظفار المعجزات تسجيها الرسول الله صلى الله
عليه وسلم والمؤمنين على الثبات والصبر على المشركين فمن هذا الوجه
كان الرسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا ادين من هذا
الكلام عابدين يريد قوله فهدى الله الذين امنوا فاذا قبل بعد

ذلك امر حسبكم كان نقلا من الغيبة الى الخطاب والاطلام الاول تعرفين
للمؤمنين بعد من التثبت والتصبر لاذي المشركين وكانه وضع ذلك
موضع كان من حق المؤمنين القسيع والصبر قاسيا عن قسيتهم كما صرح
به الحديث النبوي وهو المضرب عنه ببل التي تضمنها امر في ذلك
احسبوا ان يدخلوا الجنة الآية فيؤلف ذلك الى الخطاب اقول
كما صرح كلامه ان الالتفات عند صاحب الكفا هو التعبير عن شيء
بأحد الطرق الثلاثة مع ان من شأنه التعبير عنه بطريق آخر حسب
الظاهر ولا يستلزم الالتفات التعبير عن الشيء سابقا بالفعل وهنا
كذلك ولا يخفى ما فيه من السكوت **قوله** وفيها توقع الى اخره قال
العلامة الطيبي قال في الاقلية انما تضمنت معنى التوقع لانها جعلت
تقييضة قد وفي قد معنى التوقع تقول قد ركب الامر لقوم يتطرون
ركوبه وتوكله لما ركب معناه ما وجد بعد ما كنت تتوقعه اقول
لا يظهر معنى التوقع ههنا من مخاطبين فان سبيل النزول على ما نقلنا
لا يدل على ذلك بل الظاهر انكار حسبان دخول الجنة مع اتيان
الباس والضرر فليأمل **قوله** حكاية حال ماضية يعني ان شرط
نصب حتى ان يكون مستقبلا نظرا الى ما قبله نصب واذا اعتبر
انه حكاية حال ماضية رفع لغو شرط النصب **قوله** سئل عن
المنفق فاجاب ببيان المصروف الاول ان يقال سئل عن المنفق فاجاب
ببيان المصروف الذي هو ما على نحو تضمن بيان المنفق عبارة الكفا
حيث قال قد تضمن قوله ما افقتم من خير بيان ما ينفقونه وبكل
خير وبني الكلام على ما هو اهم وهو بيان المصروف احسن من عبارة
المصنف **قوله** مصد رعت به للمبالغة كلامهم وال على انه ليس
تقدير في قوله وهو كونه كمر صرحوا به في انما ما اقبل وادبار

ويرد عليه انه لو لم يرد لم يكن التركيب صحيحا واما المبالغة فاما
نشأت من محل المصدا عليه ظاهرا وان كان ذو مقدار كما قالوا
ان الاصابع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم يعني الانامل لكن
التعبير عن الانامل بالاصابع يفيد المبالغة **قوله** ويومئذ يظفروا
به فان الطبع يكرهه الى اخره فيه اشارة الى رد سؤال كان قاشلا
يقول كراهة التكاليف ليست من شأن المؤمنين فاجاب بان الكراهة
امر طبيعي لا يدخل الاختيار فيه فلا ينافي كمال الامان وفيهم من
كلامه ان ما يكرهونه مخفوض عما كفوا به شرعا لكن قد يكره الشخص
امرا دينويا متصفا للخير الدينوي فلما اراد به ما يشهد الامر
للمعان امر فائدة الا ان يقال لا التفات الى الامر الدينوي القوي وايضا
ما سبق مما ظفروا به **قوله** وانا ذكر عسى الى اخره يعني ان كون الشخص
محبوبا او مكروها لما لم يكن امرا ثابتا لا نقلا لا امر بقدر التحقيق قبل عسى
لانه مستعمل في غير المحقق وفيه نظر لان محبة الشيء الذي ما وشرو وكذا
كراهة الشيء المحبوب امر محقق كثير الوقوع ففي ايراد السؤال على لفظ عسى
والحق ان يقال ان عسى من الله يقين قال الرضي قال الجوهر عسى من الله
واجبة لاستحالة العلم والاشفاق وقوله عسى ربه ان طلعنك الآية
للتخويف كما ان او في كلامه للتشكيك لا للشك وقول ابو عبيدة عسى من
الله استجاب على احدي لغتي العرب ان عسى للرجاء واليقين فيجب ان يكون
ايراد عسى لما ذكرنا لا لما ذكره المصنف **قوله** لما نزلت اخذ رسول الله
الله عليه وسلم الضميمة ظاهرا العبارة ان نزول الآية سبب اخذ الضميمة
ولا يظهر سببية له ولعل المراد انه بعد النزول وقع الاخذ **قوله**
والسائلون هم المشركون الى اخره قال العلامة النيسابوري اكثر المفسرين
على ان السائلين هم المسلمين ولما يذكر ما ذكره المصنف من انه صلى الله عليه

و سلم ربه العبر والاساري **قوله** ولقر به اي بالله فيه شيان احدهما
ان القتال في الشهر الحرام ليس بكفر الثاني ان في الآية تكرار لان القتال
اذا كان كراهية من ذنبا كبيرا فيكفي ان يقال اول الامر انه كفر والجواب
عن الاول انه كان كفرا ممتعا اعتقد الجار وعين الثاني ان فيه تريبا وكان
قبلا ولا اثم ذنب كبير بل كفر فاعطى باعتبار تعابر المهور وان كان
ما صدق عليه واحدا **قوله** ونارا اي كل نار **قوله** اذ لا يقدر العطف
على الموصول في اخره المراد بالموصول ههنا وعن سبيل الله صلة **قوله**
ولا على الثاني به الى اخره وايضا فلا معنى للكفر بالمسجد الحرام لا يكتف
قال العلامة التفتا زاني كتب صاحب لكشاف ههنا خاشية حاصلها
ان عطفه وكفر به على صدر عن سبيل الله انما جاز قبل تمامه بصلته التي من
جملتها والمسجد الحرام المعطوف على سبيل الله لوجهين الاول ان الكفر
بالله والصد عن سبيله متحدان معنى وكانه لا فصل بالاجنبي بين سبيل
الله وبين ما عطف عليه ولا عطف الكفر على الصد قبل تمامه بمنزلة
ان يقال وصد عن سبيل الله والمسجد الحرام الثاني ان هذا التقديم
لفظ العناية ومثله لا بعد فضلة الاول وجه قبل الجيد ان يتعلق
تخفيف اي وصد عن عن المسجد الحرام وهو في غاية الرواة اقول كلام
صاحب لكشاف ثم عند قوله لا بعد فضلة الباقي كلام العلامة
ويدل عليه ما ذكره الطيبي ان ابا البقاء قال ان الكلام فتقدر قوله
ويصدون عن المسجد الحرام وجه الرواة ان لا حاجة الى هذا التقديم
ولا دلالة عليه وليس في الكلام ما يناسب تقدير الجملة الفعلية المذكورة
وانما المقدور صد المسجد الحرام **قوله** والاول منع دلالة الآية الى اخره
لك ان تناقض فيه بان الظاهر ان السؤال عن نطق القتال في الشهر
الحرام من غير تخصيص ببعض وون بعض فالوجه العموم كما في قوله

مكة

ثمرة غير من جرادة **قوله** كما يؤخذ من الكافي قال العلامة التفتا زاني
بناء على انما الواجب ان الاعمال مطلقا لما كان للتقييد بقوله قيمت ويو
كما في قاعدة واجتبا بوجيفة رضي الله تعالى عنه بقوله ومن يكفر بالايما
فقد حبط عمله واجيب بانه يحمل على المقيد عملا بالدليل ورد بان ذلك
انما يكون اذا كان المقتد في الحكم واتحدت الحادثة وانما في السبب فلا
يجوز ان يكون المطلق سببا كالمقيد اقول اذا كان المطلق سببا لا يكون
المقيد من حيث هو مقيد سببا بل السبب هو المطلق الحاصل في ضمنه
فلا يكون للتقييد دخل في الحكم فلا قاعدة في ذكر المقيد وههنا موضع
نظر ثم قال ثمرة الخلاف يظهر من صلى ثم ارتد فعوذ بالله ثم اسلم بزمه
عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فضا تلك الصلاة خلا فالتفتا
رضي الله تعالى عنه وفيه نظر اقول لعل وجه النظر ان حبوط العمل انما
ما وباطل اجره اي لا يترتب ثواب عليه لا انه يلزم قضاؤه **قوله**
وحي للتقيل لك ان تقول يمكن ان تكون للانتماي ولا يزالون يقتلوا
اليان برونكم عن دينكم ويمكن ان يقال هذا غير مناسب اذ هم لم يرتدوا
اصلا فالمناسب للتقيل **قوله** لبطلان ما تحيلوه مؤخيلهم في الامام
ان علم المرحي سبب خاتمهم فانه اذا ارتد الشخص وفي علم الله تعالى انه
يستمر على الردة الى ان يموت فعوذ بالله تعالى صاد اعتقاده ان عماله
موجبة لجهنم خبالا باطلا **قوله** اولئك برحون رحمة الله يعني سحور
ان برحوا رحمة الله هذا مناسب لهم والافضل موجود برحون رحمة الله
والمراد من الرحمة الكاملة **قوله** اثبت لهم الرجا الى اخره الامر الاول
بيان فائدة اثبات الرجا والاخير ان صح ان لهذا الاثبات والمراد
من عدم قطع الدلالة انه لا يبدل مجرد العمل على الرحمة اذ لها شرط
مثل الاخذ في العلوة اعلى تحققيها في غاية العسر **قوله** من حيث

انه يؤدي الى الاستكباب عن المأمور وارتكاب المحظور اي ليس معنى قوله
تعالى فيها اثم كبير اي شرب الخمر حرام وكذا الميسر والالهي جميع العجائب
عن شربها بعد نزول الآية وكانوا ممنوعين منها لكن الروايات المذكورة
وكت على خلاف ذلك وسجى الاشارة الى ما ذكرنا حيث قال ولا يظهر
انه ليس كذلك لما مر و علم ان العلامة المنسوبة لابي قار في تفسيره
انه ليس في الآية بيان انهم عن اي شيء سألوا فيجمل انهم سألوا حقيقة
ومأصيته وحتم انهم سألوا عن حل الانتقام وحرمة الا انه تعالى
لما اجاب بذكر الحرمة دل على تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعاً
عن الحل والحرمة واما كيفية دلالة الآية على الحرمة فهي انما استدل على
ان في الحرائم والاثم حرام وقد جعل الله الاستدلالاً لما فيه الحرمة في
الامر بما يجمع التقادير من الشرب وغير ذلك من وجوه الانتقام واما
لم يقع كبار العجائب بهذه الآية طلبها لما ذكره في التبرئة والطهارة
انتهى كلامه وهو صريح في ان هذه الآية حاكمة بحرمة شرب الخمر وعلى
هذا يشكل بشرب بعض اطراف العجائب بعد نزول هذه الآية **قوله** تعالى
قل العفو لك ان تقول عبارة السؤال في الموضوعين واحد فكيف تخلفه
المعنى وعلى تقديره بم يعلم المراد في الموضوعين قلنا يعلم المراد في الموضوعين
بقرينة الجواب ففي الموضوع الاول لما اجيب بما يعلم ان يفتق من الخير علم
ان السؤال عن المنفق وفي الثاني لما اجيب عن السؤال بالعفو علم ان السؤال
عن كيفية الانتفاق ومضمون الكلام في الاول يسألونك اي شيء يفتقونه
وفي الثاني يسألونك عن اي طريق يفتقون ابغفون ايضاً ما يسر
او اعم منه اي سوا كان متيسراً او متعسراً فاجيب بانفاق المتيسر سهل
لا المتعسر **قوله** اي مثل ما بين ان العفو اصل في اخره ذلك ان تقول
هذا امر قريب والمشار اليه بذلك بعيد والجواب ان الشئ لما تكلم به

صار بعيداً وقد مر ذلك في ذلك الكتاب وقال العلامة التقطازاني
ان قوله تعالى في الدنيا والاخرة اما يتعلق بفتقرون او بدين الله
وعلى الاول فقولته كذلك اي ذلك التبيين اما ان يكون اشارة الى الجواب
يسألونك ماذا ابغفون او الى جواب يسألونك عن الخمر والميسر وعلى
الثاني لم يبين المشار اليه بقوله كذلك فكلنا جميع ما سبق من البدايات
اقول يمكن ان يقال لما بين صاحب الكتاب المشار اليه على الاول لاكتفى
به اذ لا فرق بينهما في ان المشار اليه بذلك اما تبيين كون العفو اصل
او تبيين جواب السؤال عن الخمر والميسر فان قيل مثل هذا في التبيين
ليس في الاخرة اذ ليس فيها الحكم وتكاليف قلنا المراد بدين الله لكم
الايات في امر الدنيا والاخرة وما يتعلق بهما لعلمكم فتفكرون فتعلمون
عاموا نافع **قوله** وقرى بالضم اي قرى لا تنكحون بضم الناء المعنى واحد
قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة فيها انه بعيدان في المشركة نفعاً
لكن المؤمنة خير منها وليس كذلك اذ لا نفع في المشركة لا يقال لعل الخير
ههنا ليس صيغة التفضيل بل المعنى النافع لا نافع اذ استعمال الخير
بل الافعل من فلا بد ان يكون للتفضيل والجواب ان التفضيل بعيد
ان يكون المفضل عليه يشاء المفضل حقيقة او نفعه براكفا لانه
تعالى يحب الجنة يومئذ خير مستقراً واحسن مقبلاً اي ان كان في النار
كما يقتضيه حال الكفرة في اختيارهم ما يوجب النار فلا بد ان تكون
الجنة خيراً كذا قاله الرضي فمعنى الآية ولامة مؤمنة خير من مشركة
لوفران في المشركة صلاحاً وفائدة ويمكن ان يقال ان النفع اعم من
الدين والدنيوي والمشركة النفع الدنيوي وهو حظ النفس **قوله** والواو
الحال ولو معني ان لان المراد الاستقبال لا الماضي اي لا تنكح المشركاً
في المستقبل وان تعبهكم وهذا خلاف ما قاله العلامة التقطازاني

من ان كلتي لوفي هذه المواضع لا تكون لا تنفقا التي لا تنفقا غيره ولا للمني
وكذا حكمه ان لا يكون لقصد الخلق والاستقبال بل المعنى فيها ثبوت
الحكم البتة ولذا يقال انه للتأكيد ثم قال الواو وعند بعضهم للظن
على مقدار اية الامة المومنة خير من المشركة لو لم تعجبكم وكذا الاولي
خير من الثانية لو تعجبكم وعند صاحب الكشاف انه للحال ومقتضاؤه
ان يكون الواقع بعد الواو اعني الفعل مع الحرف في موقع الحال ولا يستقيم
فلذا قال صاحب الكشاف المعنى ولو كان الحال كذا والحال لو كان كذا
ولا يخفى حله اقول هذا الشارة الى ضعف ما قاله صاحب الكشاف
انما ولا فلا ينافي الظاهر جدا بل ليس معناه ما ذكره وانما ثانيا فلا ينافي
الظاهر انه اذا قدر المعنى ولو كان الحال اعجبكم لا يستقيم المعنى الا اذا
قدر شي اي ولو كانت الحال انما اعجبكم **قوله** وهو على عمومه اي عدم
ترويج المشركين المسلمين باق على عمومه لا يستثنى شي منه بخلاف
ترويج المشركين فانه يستثنى منه الحرة الكتابية **قوله** روي
ان اهل الجاهلية الي قوله فنزلت ههنا اشكال وهو ان الآية غير
ظاهرة الدلالة على رد ما فعلوا من صدور المواقلة والمساكنة بل
الاعتزال ظاهري مطلق البعد عنهم كما سيجي في كلام صاحب الكشاف
فكيف تكون الآية فائزة في ردوم ولو كانت كذلك لناسب ان
يكون فيها استعارة بشؤ صنيعهم والمنع عما فعلوا والجواب ان قوله
تعالى فانتم من حيث امركم الله مشعر بان المنع انما هو عن الوطواط لا عن
انما هو عن ترك الوطواط والاولي ان يقال قوله تعالى قل هو ابي خلقوا
النساء في المحيض دال على ان علة الاعتزال انما هي كون المحيض اذي
كما صرح به المصنف ولا يخفى ان كونه اذي انما هو بالنسبة الى الوطاط
لأن النسبة الى المواصلة والمساكنة فعلم ان المراد من الاعتزال ترك

الوطاط

الوطاط وما قاله صاحب الكشاف لا يحتاج الى هذا التعليل فانه قال
روي ان اهل الجاهلية كانوا اذا احاصت المرأة لم يوططوها ولو بشاة
ولم يجالسوها ولو بشاة كنوها في بيت فلما نزلت اخذ المسلمون بظاهر
اعتزالهن فاخرجوهن من بيوتهن فقال قاسم بن الاعراب ان البرد
شديد والسياب قليلة فان اترنامن بالسياب هلك سائر اهل البيت
وان استأثرنا هاهنا هلك الجحش فقال عليه السلام انما امرتم ان
تعتزلوا المجامعتين اذا حضن ولما يامركم باخراجهن من البيوت كنن ليس
فيه سبب النزول **قوله** نسا وكم حرث لكم اي موضع حرث لكم يمكن ان
يكون مراده انه بقدر مصاف فيكون المجاز في حكم الاعراب وان
يكون حرث بمعنى موضع الحرث فيكون المجاز في نفس الكلمة وهذا التبعيد
فيه مبالغة وكان جعل فائدة النساء الحرث بل جعلهن عين الحرث
اشعارا بان الفائدة الكلية ليست طلب الشهوة بل طلب الولد كما اشار
اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تناسحو انكثروا فاني اباهي بكم
الام يوم القيمة ولو بالسقط **قوله** شهد من بها تشبها لما يلحق
في ارحامهن بالبدن وهذا يدل على ان تشبيه النساء بموضع الحرث
فرع تشبيه النطفة بالبدن لان كما لحض الاول بالثاني **قوله** فانوا
حرثكم هذه العاقل الجمل اي اذا كانت النساء موضع حرث فانوا حرثكم
اي شتم **قوله** تعالى وبشر المؤمنين ايها المؤمنون هذا عطف على قل
هو اذي وفيه تحريض على امتثال ما سبقه وتقديمه لان التشبیه
لا يكون الا للمطيع هكذا قاله العلامة القساري وفيه شيء وان
قل هو اذي جواب لقوله تعالى ويستأثرونك عن المحيض لكن قوله تعالى
وبشر المؤمنين لا يصلح ان يكون جوابا للسؤال المذكور ولعله معطوف
على بقدر مثل اخبركم بذلك وانذر الخائفين وسيجي نظيره عن قريب

في كلام العلامة **قوله** تعالى ولا تجعلوا الله عرضة قال العلامة
المفتي زافي النبي في قوله ولا تجعلوا الله عرضة ان يكون عطفا على الاول
التي في خبر قل وتحتمل ان يكون عطفا على فقد روي استلوا ما امرتم
به ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وهذه اموال الظاهر اقرب لان عطفه
على ما في خبر قل يوجب ان يكون داخل في الجواب عن السؤال المذكور
ولا يخالف عن بعد **قوله** وان منع صلتها عطفه بيان لها اي عطف بيان
لايمان نفس عليه صاحب كثاف ويكون المعنى حاجر الاشياء التي
حلفت عليها ان لا تفعلوها وهي البر والتقوى والاصلاح وهذا اي
كونه عطفه بيان لمخالفة ما قاله اي هشام بن المغيرة من ان عطف
البيان لا يخالف متبوعه في التعريف والتكثير قال واما قول الرضا
ان مقاروا برأهم عطفه بيان لايات بيئات فهو اذ على هذا يكون
بدلا ولا يلزم اللفظ فقد روي الرضا على ابن الحاجب وجوبه صف التكرار
المبدل من المعرفة **قوله** ويتعلق ان تبروا بالافعال ويعرضه هذا
متعلق بقوله او للتعليل اي اذا كان اللام في قوله تعالى لايمانكم
للتعليل فيجوز ان يكون تبروا مفعولا للمجعل بنقد اللام وان يكون
متعلقا بعرضه وعلى الاول معناه لا تجعلوا الله للعرضة اي حاجرا
لكثرة حلفكم به منهي ولذا قال ويتعلق ان تبروا بالافعال اي بالله
دون النبي وعلى الثاني لا تجعلوا الله حاجرا للبر لاجل ايمانكم به ولا يخفى
ان الظاهر جعله متعلقا بعرضه **قوله** معرضا لايمانكم به اي معرضا يتعلق
به ويأتيه ويرد عليه كثرة حلفكم لان كثرة الحلف به تعالى يوجب
الجرأة على الاسم الشريف ولا يناسب فوط التعظيم **قوله** او كقول العرب
لا والله بلى والله ليجرد التأكيد ظهر منه انه لو قال هذين اللفظين بقصد
التأكيد منع كذبه لا يوافقنا بل به بتأكيد كذبه بهما وهذا موضع نظر

اذ كيد يجوز ان يوكد شخص كلامه الكاذب بالاسم الشريف فالظاهر الجدل
على الاولين ويؤيد ان يكون صدوره يستيق اللسان او منع الجمل فعنه
الا ان يخص الحكم مثلاً قال القائل ما فعل ذلك والله قاصد فعله
او يخص بغير الكذب **قوله** لقوله ولكن يواخذكم الى اخوه دليل على ان
المراد ما يقصد به التأكيد او على كل ما ذكره ولا يخفى انه لا ينافي سبب
ظاهر معنى التأكيد اذ فيه كسب القلب ايضا الا ان يردوا بالكسب قصد
الحلف **قوله** حيث لم يعمل الى اخوه فيفهم من الآية حال بين اللغو وال
يعني انعقد عليها القلب اذ يعلم انه لا يواخذ بالاول ولم يعمل الموازنة
على الثاني **قوله** اضيف الى الطرفين على الاتساع قد مر ان الاتساع في
الطرف ان لك ان تقدر معرفة في توسعا ولك ان تقول لم لا يجوز ان
تكون الاتساع في معنى في ضرب اليوم والاتساع فيكون الاتساع على
مذهب من لم يجوز الاتساع في معنى **قوله** بانفسهم اي يصبرون
بانفسهم من غير ان يكون اكراه وتكليف من الغير يعني هذا التبرص
عالم لا ينبغي ان يتعلق به تكليف من الغير بل عليهم ان يتبرصوا بلا
جاءت من الغير فيه تكليف كما لا يخفى **قوله** وبويده فان قاتوا
وجه التاميد انه يدل على ان الهبة لا تكون الا بعدا ربعة اشهر
وكذا عروا لطلقة بالمعنى المذكور فلو كان الا بلا موجودا قبل الربعة
اشهر لم يحقق الهبة قبلها ايضا **قوله** وان عروا الطلاق لاية
دال على انه لا يقع الطلاق بمجرد مدة كما ذهب اليه يوم ذهب اليه
حينئذ بل لابد من الطلاق وقوله تعالى فان الله سمع يذلي على ان
المراء من عروا الطلاق عز ميكون مع هذا الطلاق الا لم يلزم قوله
فان الله سمع يعلم وانما التاويل بان العرو لا تخلو في الغالب عن
مقاولته ولا بد من ان يحدث نفسه فيكون المراد بالسماح سما

الكلام النفسي بخلاف الظاهر **قوله** وبناءه على المبتدأ يريد فضل تأكيد
 لشعور القوي فان يتوهم مشوب الى فاعله والجملة منصوبة الى المبتدأ
 فكان فيه تكرار الاستناد وانما قال فضل تأكيد لان اصل التأكيد حاصل
 من التعبير بصيغة المضارع لما قاله من انه خبره في معنى الامر وتغيير
 العبارة للتأكيد **قوله** واسئلة الاستقبال من الطهر الى الحيض وهو المراد
 به في الآية فيه نظرم وجهين احدهما ان الاستقبال في املة ما ذكر
 بل لفظ مشترك بين المعنيين المذكورين كما هو مذكور في الكتب الثاني
 ان المراد بالقرء في الآية على القول المرجح لك ان في ليس مجرد الاستقبال
 من الطهر الى الحيض بل الطهر المتخلل بين الحيضين كما ذكره ولا قال الاما
 النووي في المنهاج وهذا يحسب طهر من الحيض فقرأ قولان بناء على ان
 القرء الاستقبال من طهر الى حيض او طهر محقق بدئين والثاني الظاهر
قوله ويؤيد على قراءة الرحم لا الحيض كما قال الحنفية لك ان تقول بل
 الحيض يدل على قراءة الرحم **قوله** من الولد والحيض الظاهر الاول اذ ليس
 الحيض مخلوقا في الرحم وانما ينصب اليها من اعضا اخرى وانما المخلوق فيه
 فهو الاول **قوله** لما ضاع فيها من قروء نسائها فالقروء بمعنى الطهر اذ
 الحيض لا يوصف بالصياح اذ من لا يجتمع فيه **قوله** فطلقوهن
 بعدتهن اي هذا للتأقيت كما قال الله تعالى فيم الصلاة لعلو الشمس
 فالحيض فطلقوهن وقت عدتهن فيعلم ان المراد من العدة الطهر لا الحيض
 اذ الطلاق المشروع لا يكون في الحيض لقوله تعالى فطلقوهن بعدتهن
 الى اخره وتخصر هذا الكلام ان ثلاثة قروء عبارة عن العدة فيجب ان
 يكون الطهر لا الحيض لقوله تعالى فطلقوهن بعدتهن وهو الاخر بالطلاق
 وقت العدة والطلاق في الحيض ممنوع شرعا فيجب ان تكون العدة الطهر
قوله عليه الصلاة والسلام ثم تحيض ثم تطهر لما تكلف بالطهر الاول

علم ان الطهر الاول لا يدل على قراءة الرحم فالطلاق في الحيض الذي بعد
 الطهر ممنوع فيجب ان يكون طهر ثان حتى يقع الطلاق فيه **قوله** ليس
 المراد منه تقييد نفى الحرام بامانهم الى اخره لا يخفى ان الظاهر هو التقييد
 المذكور وهذا يناسب مذهب ابي حنيفة من ان الطاهر غير مكلف بالرجوع
 بخلافه يحتاج الى تقدير ويكون التقدير ولا محل له ان يكتمن
 ما خلق الله في ارحامهم ولا يكتمن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر
قوله للآية التي تنولها وهي قوله تعالى الطلاق مرتان اذ يفهم
 منها ان الكلام في الطلاق الرجعي كما سيصرح به **قوله** فالظاهر ان
 من المرجوع اليه ولا امتناع فيه الى اخره اي لا امتناع في ان يكون
 ضيرا خاصا والمرجوع اليه عاما كما انه لا امتناع في تكرار الظاهر
 وتخصيصه مع بقاء المدة على عمومته ولك ان تفرق بينهما بان الظاهر
 اذ خص بشئ وكان تخصيصه بذكر الشئ معه واما الضمير فيكون راجعا
 الى ما سبق وهو عام والاولى ان يقال المرجوع اليه مذكور بمعنى وهو
 المطلقة الرجعية لانه يستفاد من الكلام كما قالوا في قوله تعالى
 ولا يؤيه ظن واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد ان ضمير
 ابو به راجع الى الميت المستفاد من الكلام **قوله** مصدر رغت به
 اي البعولة مصدر في الاصل اريد منها المصنف بها **قوله** وافعل
 ههنا بمعنى الفاعل اي ليس المراد منه افعل التفضيل ليكون المعنى
 وتقولن اقوي وازيدكما في الرجعة من الزوجات اذ ليس لهما حق
 في الرجعة انما الرجعة للزوج وقال صاحب الكشاف المعنى ان الرجل
 اذا اراد الرجعة وانها المرأة وجب ايثار قوله على قولها وكان هو
 احق منها لان لها حقا في الرجعة قال العلامة الطيبي يشير الى
 ان تسمية ابا المرأة رجعة للتدليس اما للتخليط او المشاكلة او من باب

الصنف آخر من الشئ وذلك ان الشارع انفق المفارقة واجب الموافقة
 فكان طلب الرجعة من العولة ابلغ في بابه من طلب العرقعة من المرأة اقول
 هذا المعنى غير مفهوم من كلام الكشاف ولا خلوه عن ركازة بل الظاهر منه
 ما قاله العلامة الفتاوى المعنى انهم احق بطلبهم بالرجعة منهم بالامانة
 هذا ما ذكره والذي يحطلي ان معناه وبغولتهن احق بردهن من مفارقتهم
 بما روي العلامة الطيبي عن ابي داود عن محارب بن دينار عن النبي صلى الله
 عليه وسلم ما احل الله شيئا افضل من الطلاق وفي رواية **قَالَ**
 ابغض الحلال الى الله تعالى الطلاق فالمعنى ان للزوج الرجعة والطلاق
 لكنه احق بالرجعة من الطلاق ورجعه ان الرجعة انسب واصح له
 من المفارقة وتوضيحه ان الزوج احق بالرجعة منه بالمفارقة فالفضل
 والفضل عليه واحد بالذات مختلف بالاعتبار كما يقال زيد باعتبار انه
 غامر اشرف منه باعتبار انه شاعر **قوله** والثالث ايتى الجمع قال الزجاج
 بعولة جمع بعلة كدودة كورة وعموم وعمومه والفاء زيادة مؤكدة معني
 ثالث الجمع وهذه الامثلة سمعية لا قياسية فلا تقول بعكس كعوبة
قوله بل القرض الى اخره ههنا مقدر ويكون القدر بعولتهن احق
 بردهن فلهذه ومن ان ارادوا اضلالا ويكن ان يقال هذا قيد لكونهم
 احق بالرجعة اي هم احق بالرجعة اذ المر يقصدوا اخر الزوجات اي
 الرجعة متناسبة لهم وتنفهم اذ المر يقصدوا الفرار فان قصدوه فليسوا
 احق بالرجعة بل هم احق بالقرض **قوله** لا في الجنس اي الحق الواجب
 الحق على الارواح ليس من جنس الحق الواجب لهم عليهم وهو ظاهر ولكن
 المثلية باعتبار صفة الوجوب واستحقاق المطالبة وانما صرح بنفي
 الجنسية لان المثلية على المشهور انما تستعمل اذا كان المثلان من
 جنس بل من نوع واحد **قوله** وللرجال عليهم رجعة المراد من الرجال

الازواج

الازواج واقعا غير بالرجال للاشتداد بان للرجال من حيث انهم رجال
 درجة وشرف على النساء والمراد من الدرجة جنس الفضل والشرف
 من غير قيد الوحدة فلا ينافي ان يكون للرجال شرف من جهات علمية
قوله لما روي انه عليه الصلاة والسلام الى اخره اراد انه علم من الحديث
 ان ليس المراد بقوله مرتان التثنية للتكرير ولا لو يكن لا ينافي الثالث
 وجه فيكون المراد منه العدة فيكون المراد الطلاق الرجعي **قوله** وعلى
 المعنى الاخير مبتدأ اي على ان يكون معني قوله تعالى في الطلاق مرتان
 هو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين يكون قوله تعالى في فاسك
 معروف او تسريح باحسان حكما مستندا لا يتفرع على ما سبق اذ المعنى
 انه اما ان يمسك الزوجة بالطريق الحسن او يطلق وهذا لا يخص بكون
 الطلاق مرة بعد اخرى واما على المعنى الاول وهو ان المراد ان الطلاق
 الرجعي اثنان فصريح بقوله فاسك معروف او تسريح باحسان
 متم لما سبق متفرع عليه ولا يخفى ان الفاء لا تناسب كونه حكما مستندا
 كما يناسب المعنى الاول **قوله** او تخير الى اخره يعني بعد ان علمنا كونه
 كيفية التطلق فان ان تمسكوه او تطلقوهن كما علمنا **قوله** ولكن
 اكره الكفر في الاسلام معناه اخاف ان يقضي الي ما هو كفر في الدين **قوله**
 فرائسته كذا وكذا اي رايته اقبالية عدة ما اشد من سواد او اضمح قامته
 واجهم وجهه كذا صرح به الكشاف **قوله** وهو يوشى النظم على الفرة
 المشهورة وهي فرة ان تخاف اسنينا الفاعل بالياء الضائية اذ يرجع
 معني الكلام الى انه لا يحل لك ايها الازواج الاخذ المذكور الا بخلاف
 الزوجان ان لا يقيما حدة واحدة وهوليس علامه لللاية **قوله** واعلم
 ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق هذا
 يستفاد من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما

فما اقتدت به **قوله** ولا يجمع ما ساق الزوج اليها هذا يستفاد
من قوله تعالى كما يقتضيه **قوله** لان النبي عن الفعل لا يدل على
فساده مثل البيع وقت نداء يوم الجمعة فانه منهى عنه مع انه معتقد
قوله وقوله تعالى فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان الى
اخره هذا متعين اذ لو لم يكن كذلك لزم وقوع الطلاق بعد الفسخ
بالخلع اذ لو لم يكن قوله تعالى فان طلقها نفسا بقوله او تسريح
باحسان لوجب ان يكون حكما لما وقع بعد الخلع **قوله** والاية مطلقه
مبدئها السنة فانه يجوز كما انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
عندنا فاد العلامة التفتازاني من قواعدهم ان الزيادة على الكتاب
لا يجوز بخبر الواحد الا اذا كان مشهورا تلقته الامة بالقول فيكون
كالمشهور وان لم يبلغ مرتبته كخبر العسيلة **قوله** ويحذر ان يفسر
النكاح بالاصابة قال العلامة النيسابوري مذهب جمهور المجتهدين
ان النكاح ههنا بمعنى الوطء لان قوله زوجا يدل على العقد اقول
فيكون طرأ الاصابة التي هي الوطء انما تكون من جانب الزوج لان
الرجعة **قوله** والعود الى المطلقة ثلاثا لان الطبع يستقيم العود
الى المطلقة ثلاثا بعد ان دخل بها غيره وانما رد الشرع عن العود
الى المطلقة ثلاثا زجرا للزوج عن الطلاق الثلاث والا واني ان
يقال الحكمة في هذا الحكم الورع من العود الى المطلقة ثلاثا والحكمة
في هذا الورع المنع من الطلاق ثلاثا **قوله** ولقد لعن رسول
الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له استدله هذا الحديث عن
روى مذهب ابي حنيفة لان المراد في الحديث ليس لعن المحلل حتى يكون
التحليل حراما بل المراد النكاح بشرط التحليل **قوله** ويعلمون عقبتني
العلماء ان يقولوا قد ورد الله تعالى في سيرة جميع الناس سوا يعلمون

عقبتني

عقبتني العلم ولا يعلمون به غاية الامران فائدة التبيين لا تحصل
الان على جملة دون من لم يعمل فكانه لم يبين لهم فيكون المعنى
تحصل فائدة البيان لقوم يعملون **قوله** ومروى اذا انتهى اجله
اي واقع في الداء او الهلاك اذا انتهى منه **قوله** من غير تطويل
لو راجعها واعادتها فان طلقها طالت العدة **قوله** وهو عادة
الحكم في بعض منوره يعني انه ذكر هذا الحكم ولا يقول فامسك
معه وفيه او تسريح باحسان وهو عام لجميع الصور اعم من ان يكون عند
بلوغ الاجل او القرب منه وقوله تعالى فامسكوا من الراجعة عادة
لذلك الحكم في بعض الصور وهو قرب الاجل **قوله** اذ المراد تقييده
اذا كان الضرر منصوبا على انه علة اي مفعولا له يكون الضرر الذي
هو التطويل اعتداء البتة وارادة الاعتداء الذي هو التطويل كالمظهر
كلامه فكيف يعيد بالاعتداء الاول ان يقال معني قوله تعالى التقيد
ستعدا وارادة الاضرار يعني لما كان الاعتداء خلافا للاسباب والارادة
الامساة وارادة الاضرار فكان الاعتداء سببا للامساة وعرضا كالمقابل
في قوله تعالى فان لقطعة آل فرعون ليعم عذوا وحزنا فان القاطم
ليس لاجل العداوة ولكن لما كانت العداوة مترتبة عليه جعلت كالعلة
على ما فهم من الاطلاق **قوله** وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقتو
العب فنزلت فان قلت ما ربطت قوله تعالى ولا تتخذوا آيات
الله هزا وانما سبق اذ الطلاق واقع سواء قبل بالجدوا بالهزل فمن اراد ان
يقع بالهزل فقد حكم بخلاف مقتضى الايات فانخذها هزا **قوله** ثلاث
جد من جد ليس هذا الحكم مخصوصا بهذه الامور الثلاثة بل غير هاتريك
لهما فيه وانما خصصت بالذكر زيادة اهتمام **قوله** واذكروا ان الله
الله عليكم هذا ذكر ما نفع عن الهزء بالآيات فكانه قيل لا تتخذوا

آيات الله عز وجل لا أنه صاحب العلم العظماء عليكم ولا نحن اتخذنا آياتنا
 هذه العلم ههنا والله تعالى عظيم **قوله** وذلك سابق الكلامين إلى آخره يعني
 ذلك الكلام الأول وهو قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن
 فامسكوهن الآية على أن المراد من البلوغ المقاربة من أجل بلوغ رتب
 قوله تعالى فامسكوهن معروفة عليه وهذا الكلام يدل على أن المراد بالبلوغ
 المقاربة من أجل بلوغ رتب قوله تعالى فامسكوهن معروفة عليه وهذا
 الكلام يدل على أن المراد من البلوغ الحقيقي لا تقاربه والامر بكن للهيئ
 الفصل يعني إذا قبل بلوغ أجل حقيقة يمنع نكاحها شرعا **قوله** إذا
 تراصوا بينهم أي الخطاب يعني بالمرأة والمرأة دسبت بالخطاب والتقدير
 إذا تراصوا تراصوا أيضا حقيقيا **قوله** حال من الضمير المرفوع وتقديره إذا
 تراصوا بينهم ملتصقين بالمعروف **قوله** وفيه دلالة إلى آخره لأن التراسي
 بغير الكفو ليس من التراسي بالمعروف **قوله** وإن الخطاب لمجرد الخطاب
 لا يخفى أن الخطاب بدون الخطاب لا يتصور فمراده أنه الخطاب من الخطاب
 أي من يصلح للخطاب أي شخص كان واليه أشار بقوله دون تعيين الخطاب
 وفيه ما فيه **قوله** والفرق بين الحاضر والمنفصل ما وجدناه في هذا الكلام
 في غيره من التفاسير وفيه أن الخطاب لا يفرق بين الحاضر والمنفصل
 بل بين الحاضر في الخطاب وغير الحاضر **قوله** للدلالة على أن حقيقة النكاح
 إليه إلى آخره فإن قبل الحكم المذكور مما يتصوره كل واحد من العقلاء
 قلب مراده أن العقل لا طريق له إلى هذه الأحكام ولا يعلم بالاستقلال
 وإنما يفهم من الشارع وليس المراد أن تصور مطلق مخصوص بالنبى صلى
 الله عليه وسلم **قوله** ذلك يؤيد به أي يؤيد به وعظا فافقا وال
 وكل الناس يؤيدون به لأن الكفار مكلفون بالفرع **قوله** الطهر من
 دنس الأثام قال العلامة ينبغي أن يكون هذا من وصف النبي صلى الله عليه وسلم

صاحبه

صاحبه لأن المنهض التنزه من دنس الأثام والتلطف به يكون من
 صفات العبد لأن صفات العبد أقول لا ينبغي أن يقال المراد من الأثام
 موجب الطهارة باستعمال لفظ المسبب في السبب **قوله** ومعناه الله
 أو الوجوب إلى آخره لا يصلح حمله على الوجوب لأن الارتضاع مفيد تحريم
 كالميلين وهو لا يجب لقوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة وصرح المصنف
 بأنه دليل على أن أقصى الله حولان وأنه يجوز أن ينقص عنه فقد خالف
 المصنف القرآن وتناقض نفسه ونسخ كلامه يحتاج إلى تقدير وهو أن
 يقال حولين كاملين مختلفين متقدري ترصع الوالدان حولين كاملين
 فكان أصل الارتضاع واجبا بالشرائط المذكورة وأن كان في تمام المدة
 المذكورة غير واجب فمما **قوله** اجرة لبن إلى آخره الوالدان إذا الركن
 مطلقان فلهن النفقة والكسوة سواء الرضعت أو لم يرضعن كما صرح به
 العلامة الطيبي فلذا اختار حمل الوالدان على المطلقات والوالدات
 المطلقات يستحقن الاجرة إذا لم يرضعن بل يرضعن بالاجرة وهذا
 الصورة يستحقن اجرة المثل أو المسمى وههنا موضع فامل فليست مل **قوله**
 تغليب لاحتجاب الموت والتقييد بالمعروف ودليل على أنه تعالى إلى آخره
 كونه دليلا على ما ذكره مسلم وأما كونه تعليلا للاحتجاب والتقييد المذكور
 فغير ظاهر إذا التكلين بالتوسع لا يستلزم احتجاب الموت وليس عليه ولا التقييد
 بالمعروف والأولى أن يقال أن ذكره ليحلل أن تكليف الوالد بالانفاق
 والكسوة لا يكون إلا إذا اتيسر له لأنه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها
قوله وذلك لا يمنع إمكانه رده على العتلة حيث منعه أو أن التكليف
 بالحال واحتساب اجزائه لكن قالوا بعدم وقوعه وهو الظاهر من الآية
 والأقيل لم يرحم أن تكلف نفسا الا وسعها **قوله** تفصيل لما أي لعدم تكليف
 النفس الا بالتوسع لا يخفى على أن النهي عن المضارة أمر من النهي عن التكليف

بما ليس في الوضع فلا يحسن تفسير النبي عن المضارة بالنهي عن التكليف بما
ليس مقدورا بل يجب ان يفسر بما يشترط النبي عن التكليف المذكور فلو قال
فلا يكلف كل منهما الاخر بما ليس في وسعه لكان اولى بالظاهر ان يقال
انه لما ورد التكليف المذكور مثلا ارضع الوالدة او لادمن ورضعت
وكسوتهن بالمعروف فبد ما ذكر بان التكليف مطلقا لا يتعلق بما ليس
في الوضع فلا تكلف نفس ما ليس مقدورا او يقال قوله تعالى لا تضار
الباخره دليل على نفي التكليف بما ليس مقدورا فانه لما نهى عن الضرار
فالتكليف بما ليس في الوضع بالطريق الاولى ان يكون منهيا **قوله** فلا
ينبغي ان يضرا به او يتضررا بسببه الاول نظر الى ان يكون يضار
بمعنى يضروا الثاني انه معناه والاول ظاهر واما الثاني فتوضيحه
انه اذا كان لكل منهما غاية الشفقة مع الولد لا يتضرر واحد منهما
بتكليف الاخر له بما ينفع الولد والشفقة عليه مطلقا اي لا ينبغي
لواحد منهما ان يكلف الاخر بما يضره لان هذا قد يؤذي الى ضرر الولد بسبب
اعراض الملقط وتضرره عن ولده فاما **قوله** من ابى اليه احسانا فمضى
ما اتبعتم ما احسنتم به اليه **قوله** وجواب الشرط محذوف الى اخره
توضيح المقصود ههنا ان اذا سلم شرط يكون جزاءه مثل ما تقدم
فيكون التسليم المذكور شرطا لرفع الجناح في الاسترضاع فاجابوا عنه
بان هذا ليس شرطا حقيقيا واما المراد من الكلام المذكور ولو كان
التسليم فيكون التركيب المفيد للشرطية حقيقة مستعلاية افادة
الاولوية محازا وههنا احتمالان الاول ان يقال ان اذا في اذا سلم
لجزء الظرفية كما في قولك اذا غربت الشمس جئت بمعنى اجيئك وقت
غروب الشمس فلاحاجة الى تقدير جزاء الثاني ان يقال ان لاجتناح عليك
المذكور معناه لاجتناح عليك في نفس الاسترضاع ولاجتناح عليك القدر

الذي

الذي وجوب الشرط معناه لاجتناح عليك مطلقا بعد اذ لا الحجره فيما
يتعلق بالاسترضاع ولو احقه وسبب ظهوره ان قوله تعالى اذا سلمتم
ليس قيد النفي الجناح الاول بل كلام اخر فان قيل اذا كان اذا سلمتم مع
جوابه المقدور حمله شرطية كان حقا ان تقطع على الجملة الاولى فلم
لم تقطع قلنا يمكن ان يكون جوابا لسؤال كما انه لما قيل فلا جتناح عليك
سأل سائل هل رفع الجناح مطلقا او رفع الجناح اذا سلمتم اجوز هو
ف قيل بل اذا سلمتم **قوله** وليس اشتراط التسليم لجزاء الاسترضاع الى
اخره فان قلت فيه شيان احدهما ما الدليل على ان المراد ذكر الثاني
انه خلاف ما تقدم من اعتبار مفهوم الشرط وهو انتفاء الجزاء بانقضاء
الشرط والجواب عنهما ان اشتراط التسليم في صحة الاسترضاع خلاف
اتفاق العلماء فلا يعتبر مفهوم الشرط قائل العلامة الطيبي ظاهر التركيب
يوجب ان يكون التسليم شرطا لصحة الاسترضاع لان قوله اذا سلمتم
لحق مما اردتم اتياء فلا جتناح عليك ان اردتم ان تسترضعوا فجعل
رفع الجناح عن ارادة حكم الاسترضاع مشروطا بتسليم الاجرة وليس مشروطا
باتفاق العلماء فيكون محمولا على الذنب الى الاولى ويجوز ان يكون مشروطا
وان يجري على الوجوب متباعدة ليكون نصا على ان يكون المعطى اكثر ثوابا
اقول في صحة وقوع مثل هذه المتباعدة في القرآن **قوله** اي واذا واج
الى اخره لاحاجة الى هذا القدر لان يذرون اذ واجبا في قوة يذرون
ازواجهن فتميزوا بين ما بنفسهن راجع الى ازواجهن فالربط يحصل
بالعنبر المذكور ولعل هذا اولى مما ذكره اي على ما ذكر لا يظهر كبر فائدة
لقوله تعالى ويذرون ازواجهن **قوله** اذ الجنين في غالب الامر يتحرك
لثلاثة اشهر اذا كان ذكرا الى اخره هذا الكلام منافي لظاهر الحديث
المتنقل في المشركه عن الصحاح انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله خلق

احد كرم جمع في نظر امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقه مثل ذلك ثم
 يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله كل باربع كرات فيكتب علقه
 ورجله ورزقه وشقي او سعيد ثم ينفخ فيه الروح لان الظاهر ان الروح
 في الجنين الاربعة اعضاء المدة المذكورة وهي اربعة اشهر فلا يخفى
 ان هذه اقسام لما قاله المصنف من ان الجنين في غالب الامر يتحرك للكل
 اشهر اذ الحركة لا تكون بدون الروح اللهم الا ان يقال ان معنى الحديث
 ان كل نطفة الروح في جميع الاعضاء لا يكون الا بعد المدة المذكورة وهذا
 لا ينافي في الروح في الجملة وفي بعض الاعضاء قبل المدة التي ذكرت في
 الحديث وهذا ما ظهر لي والله ورسوله اعلم **قوله** وقايت العشر
 باعتبار الدنيا الى اخره هذا بناء على ان ما تقرر من ان تحريم العشر ونحوه
 عن التأملات كونه مؤثرا لان ميمره الذي هو عبارة عنه مؤثرا واما
 التأمل عليه علامة كونه ممايزه الذي هو عبارة عنه مذكور **قوله** فلا
 جناح عليكم انما لم يقل فلا جناح عليكم لان هذا اكد اذ هو كالدليل
 عليه لانه اذ لم يكن جناح على الائمة بسببهم فلا جناح عليهم اذ لو
 ضل من اثنين عنه لكان للامة ان يمنعوه من **قوله** لكن القياس
 يقتضي الى اخره اي القياس على سائر احكام الآية يقتضي ما ذكره فان
 الامور المتعلقة بها نصف ما لمرة الاما لا يقبل التصف كما يطلق
قوله والاجماع حتى الحامل عنه لقوله تعالى قل ان يقولوا لا حاجة
 الي التمسك بالاجماع بل يجوز ان يقال حتى الحامل عن عموم الآية لقوله
 تعالى واولات الاحمال اجلن ان يصنع حملهن فان قيل لم يرد
 حكم هذه الآية على قوله والذين يتوفون وجعل محصنا عمومهم ولم
 يعكس حتى يكون عموم الآية المذكورة جافيا قلنا لانه لو عكس لزم نسخ
 قوله تعالى واولات الاحمال اجلن ان يصنع حملهن وقد قرر في الأصول

ان التخصيص خير من التعميم واعلم ان الفقهاء استدلوا بقوله تعالى واولات
 الاحمال على تخصيص المدة المذكورة الظاهر كقوله بالطف والمعنى والاجماع
 حتى كحصى قوله تعالى **قوله** انما تعتد بها حتى الاجلين احياطاً
 فان كان مدة الحمل اطول فتعد الى وضع الحمل وان كان اربعة اشهر وعشراً
 اكثر بان وضعت قبل هذه المدة تعتد بها احياطاً لمقتضى الاستدلال
 فان مقتضى قوله تعالى واولات الاحمال اجلن التريص مدة الحمل
 ومقتضى قوله تعالى والذين يتوفون منكم تربيص اربعة اشهر وعشراً
 وفي الاحياط المذكور التريص في المديتين **قوله** التريص والتلويح
 ابصار المقصود عالم بوضع له حقيقة ولا يحتاج الى قوله واكتفاية
 الى اخره تعريف التعريفين ماخوذ من قول ابن الاثير فانه قال في المثال
 السائر التعريفين هو اللفظ الذي لا معنى له من جهة الوضع الحقيقي
 او المجازي بل من جهة التلويح والامارة فيخص باللفظ المركب كقول
 من يوضع صلة والله اي في محتاج فالتعريف بالطلب مع انه لم يوضع له
 لاحقيقة ولا يحتاج الى انما فهم المعنى من عرض اللفظ اي من جانبه انتهى
 فيكون التعريف استعمال اللفظ في معنى لا يصح استعماله فيه لا بطريق
 الحقيقة ولا بطريق المجاز وهذا مثل قول السائر جئتك لاسلم عليك
 فانه لا يصح الكلام المذكور في طلب المعنى لاحقيقة وموظف به ولا مجازاً
 ولورود مثل ذلك في كلامهم فاما تعريف الكناية فليس ماخوذاً من كلامه
 بل ماخوذاً من كلام صاحب الكشاف وليس هذا التعريف تعريف الكناية
 بالحقيقة فانه قد يكون بذكر اللازم وازادة المردود كما اذا اطلق السبب
 واربدا السبب كما في امطرت السماء تا اي غيثاً فلا بد في تعريفها من امر
 اخر وهو عدم الترسية الصادقة عن ارادة المعنى الموضوع له واعلم ان فيما
 قاله ابن الاثير خفاء اذ لا يظهر ان المعنى التعريفي لا يصح استعمال

اللفظ فيه لاجتياز ولا مجاز وهذا هو اللاد من كلامه فانه قال المعنى
القريني هو ما لا يكون اللفظ موضوعا له لاجتياز او اذا لم
يوضع لاجتياز ولا مجازا لم يستعمل اللفظ فيه حقيقة ولا مجازا
والظاهر بهذا المقام الحقة بعض الفصول وهو ان المعنى القريني
ما لا يستعمل اللفظ فيه لاجتياز ولا مجازا او لا كناية والحقيقة اللفظ
المستعمل فيها وضع له فقط والمجاز المستعمل اللفظ فيها معاني غير
الموضوع له اصل له وفي الموضوع له تعاضدا كلفظه على ما نقله الشريف
العلامة في شرح المفتاح وفيه بحث اذا لمعنى لاستعمال اللفظ فيها
وضع له الا قصد المعنى من اللفظ ولا يخفى ان المعنى القريني مقصود من
اللفظ فيكون مستعملا فيه والجواب ان كونه مقصودا لا يستلزم كونه
مقصودا من اللفظ اذا لمعنى كونه مقصودا ان لا تكون ارادة بواسطة
فطلب العطا مستغنى عن قوله جئتك لاسلم عليك وهو مقصود السلم
لكن لا يلزم ان يكون القصد بذلك اللفظ ذلك المعنى بل هو مقصود
له ولكن لامن اللفظ بل المقصود من اللفظ معناه الحقيقي وجعل هذا
المعنى وسيلة الى المعنى القريني والحق ان يقال ان كناية ان يذكر
لفظ يقصد به ما يتبع المعنى الموضوع له مع جواز ارادته والقريني ان
يقصد معنى لامن اللفظ بل يقصد باللفظ معنى ويجعل ذلك المعنى اشارة
الى معنى اخر لعلاقة بينهما وهذا هو معنى كلام الكشاف فانه قال
القريني ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكر فانه قوله الشيء الغير المذكور
يدل على انه غير مراد من اللفظ اي لم يستعمل اللفظ فيه اصلا او لو كان
مستعملا فيه لكان مذكورا كما صرح به الشريف العلامة في شرح الفتا
هذا انفس كلام الكشاف وظهر ان ما في العلامة التفتازاني على
كلام الكشاف حيث قال فمثل جئتك لاسلم عليك كناية وتقرين

منظور

منظور فيه اذا لمعنى ان يكون معنى واحدا في كلامه ايضا وكناية اذ المعنى
القريني على ما علم من كلام الكشاف كما مر ان لا يكون مقصودا من اللفظ
والمعنى الكناية في مقصود منه ومما استفاضه والهجاء في فرق بين الكناية
والقريني بان المعنى الكناية ما يكون مذكورا او القريني ما لا يكون
مذكورا فان قلت اذا جئتك لاسلم عليك كناية بالنظر الى المعنى
الموضوع له وهو التسليم وتقرين بالنظر الى طلب العطا لانه قال في امثلة
القريني مثال ان يذكر الجي والتسليم بلفظه ليدل على التفاضي وتوسط
وطلب العطا فالتسليم مقصود وطلب العطا عن وقد اميل الى من عمن
اي جانب فلما لا يخفى ان يكون التسليم كناية بالنظر الى المعنى الموضوع له
بل كونه كناية لا بد ان يكون بالنظر الى غير المعنى الموضوع له **قوله**
وفيه نوع توبخ اذ هو ال على عدم صبرهم عن الرغبة فيهم والتسكين عنهم
قوله عبر بالسر عن الوط، ثم عن التكاح لانه سبب فيه ذلك ان
تقول السر المذكور اما عبارة عن الوط، او عن التكاح فواحدة قوله عبر
بالسر عن الوط، ثم عبر عن التكاح والجواب ان جعله عبارة عن التكاح
باعتبار ان ذكره يعبر به عن الوط، لظهور المناسبة بينهما فوجعل السر
الذي يعنى الوط مجازا عن التكاح لظهور العلاقة بينهما اما التزم
هذا التكلف لخدم المناسبة الظاهرة بين السر والتكاح **قوله**
وهو غير موعود فيه يعني لو كان قوله تعالى الا ان تقولوا قولنا موعودا
مستثنى من السر منقطع كان المفهوم منه واعدوا من قولنا موعودا
هو القريني وليس التزم موعودا فيه وظاهر كلامه انه سؤل عن
السر عبارة عن التكاح او الوط، لا يكون الاستدنا خلقا فافان
لما في كون كل منهما موعودا كان الاصل المستثنى من احدهما موعودا
لكن كلام العلامة الطيبي يدل على ان كلام المصنف مبني على ارادة الكا

فانه قال وعلى هذا القول وسوان يراد بالسعة النكاح لا يجوز الاستئذان
 ان يكون مستطعاً قال القاضي لانه يودي الى قولك لا تواعدوهن الا
 القريبين وهو غير موعود اي القريبين واقع في الحال فلا يكون موعود انتهى
 كلامه ولا يخفى ولانه على ما ذكرنا **قوله** تعالى ولا تعزوا عقد النكاح
 الى اخره هذا وما سيجي بعده وهو قوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في
 انفسكم فاحذروه يدلان على المواخذة باعمال القلوب قال الراغب وفي
 الانسان الى الفعل عازب السائح ثم الحاضر ثم الفكر ثم الارادة
 ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع من النفس على الامر والعزم هو التقيد
 على امضائه ولهذا قال تعالى فاذا عزمتم فتوكلوا على الله هذه العلامة
 اخبر اذا ظهر امر على النفس فهو في اول الامر يقال له السائح لان السائح
 الظهور ثم بعد ذلك اذا تحرك يسمى خاطراً لان الخطور هو التحرك ثم اذا
 توجه النفس اليه بان فانه يندب في ذلك تفكر امره اظهر له فائدة
 واعتقد النفس ذلك حصل له ميلان بفعله يسمى له الميل ارادة
 ثم اذا اجتمعت القوي على ان الامر المذكور ينبغي ان يفعل فلهذا الاجماع
 يسمى همة المقصد الكلام اليه ثم اذ اعتقد القلب على تحصيله وانضامه
 يسمى ذلك عزماً **قوله** تعالى واعلموا ان الله عفو رحيم فان قلت
 المناسب ان يقال واعلموا ان الله عزير حكيم اذ العزة والغلبة مناسبة
 للمذكر قلت المقصود عدم الاقتضا فانه لما قيل ان الله تعالى يعلم ما في
 النفس فاحذروه يمكن ان يحصل القنوط اذ لا يخلو احد من الخواطر
 الباطلة والعزم على ما لا ينبغي اذ اطمأن الله تعالى بواخذة العبد على ما في
 القلوب فواخذته بالاعمال بالطريق الاول فيحصل للمخفى القنوط من
 رحمة الله تعالى فلما قيل ان الله عفو رحيم حصل الرجاء بالعفو والمغفرة
 وقيل فيه ايدان بان المهني عند ما يحب ان يجذب البتة ولله في

عن العزم دون الفعل وتنبيه على ان من ارتكبه لم يعاجل بالعقوبة
 فانه تعالى يمهله فيما حذر اخذ من تركه قد رآه قول هذا الوجه
 وان كان مناسبا للحكم لكن لا يناسب العفو فترصد ان يذكر الحليم
 تنبيهاً على ما ذكرنا لان التنبيه في ذكر المجموع **قوله** الا ان ترضوا او
 حتى ترضوا كذا في الكتاب وفيه اشكال لانه يصير معنى الآية ان
 طلقتم النساء الاجنحة عليكم ما لم ترضوا الا ان ترضوا او حتى ترضوا
 انك اذا فرض لمن بعد الطلاق ثبت الجناح وليس كذلك اذا فرضت
 ليس الا قبل الطلاق والجواب ان يقال ان معنى الا ان ترضوا
 او حتى ترضوا الا ان فرضتم قبل الطلاق او حتى فرضتم والعبد صيغة
 المضارع للدلالة على كون الفرض مستقبلاً بالنسبة الى ما سبقه مما قالوا
 ان حتى تنصب المضارع اذا اطمأن مستقبل الاما في الحقيقة او بالنظر
 الى ما قبلها والذي قرر عندي ان يقال ان او بمعنى الواو ومجمله ترضوا
 معطوفة على تسو من فتكون لمقدرة عليها فتكون المعنى الاجنحة
 عليكم ان طلقتم النساء ما لم ترضوا ولو ترضوا لهن فان انتهى هذا المجموع
 بان مسها او لم مسها لكن فرض لها فلهذا الجناح وهذا هو الذي
 اخذاه المصنف بقوله والمعنى لا تتبعه على المطلق الى قوله فلها نصف
 المسمى وكون او بمعنى الواو اشارة الكوفيين والاضحى والجري ونقل
 صاحب المعنى عن بعضهم ان او في الآية بمعنى الواو وبوكده قول بعض
 المفسرين انما نزلت في رجل افسار ي طلق امراته قبل المسيس
 وقبل الفرض **قوله** وتعوين عطفاً على تقدير اي فطلقوهن وتعوين
 المعنوي من الكتاب ان الله عطف على ما هو في موقع الجزاء اي طلقتم النساء
 بدون المسيس والفرض فلما هو لهن وتعوين معني ان الحكم هذا اذا
 فلا يصر عطفاً الاشارة على الاخبار هكذا قال العلامة القساري في قول

عدول المرأة لان منع العطف المذكور دائما فلو كان الموقوف ان لا يكون
 لها محل من الاعراب اما اذا كان لها محل من الاعراب فلا يمنع اذا كان بينهما
 مناسبة ولا يجزي ما فيه من التكاليف فالاولى ما قاله المصنف
قوله وهو مقدم على المفهوم يعني ان المفهوم من قوله تعالى ان لا تنع
 على المؤسسة المفروضة لكن الكافي رضي الله تعالى عنه اثبت لها
 المنع قياسا على المفروضة الغير المؤسسة بحاجتها الى الطلاق
 والعقبات مقدم على المفهوم فان قيل ان حاجتها الى الطلاق في المؤسسة
 بحجرتها بالمهر فلا يثبت للمؤسسة قلنا المهر جبر الاستمتاع بالمس فوجب
 جبره لا حاجتها الى الطلاق **قوله** اي الذي يحسنون الى انفسهم بالمساة
 الى الاستئصال الى اخره الاول ان نفس بالذين شأنهم الاحسان ومنهم
 المؤمنون كان محسنا بالفعول ولا وان اريد بالمحسنين المؤمنين
 مطلقا باعتبار ان الايمان احسان فلا بأس **قوله** ما ذكره المصنف
 اتبعه حكم قسمها فيه ان هذا الحكم شامل للمؤسسة التي فرض لها
 بعد النكاح والاولى ان يقال ما ذكره المصنف التي لو فرض لها اتبعه حكم
 قسمها وهي التي فرضت لها **قوله** الا ان يعفون الاستثناء متصل
 والمعنى ان النظر في كل حال الا في حال العفو **قوله** وهو مشعر بان
 الطلاق قبل المسيس محرم للزوج غير مشعر بنفسه لان معني الآية ان
 على الزوج نصف ما فرض للزوجة لا ان كل الا ان يعفو الزوجة او يعفو
 الزوج يعني ان في صورة عفو الزوج ليس لها النصف بل كل المهر فلو
 كان الطلاق مشطرا ثبت الشطر فجاء الطلاق ولا يقع به عفو الزوجة
 فلا وجه لاستثناء عفو الزوج لان اعطاء الزوج الشطر الذي صار
 ملكه لا يسمى عفو بل هبة **قوله** وهو يؤيد الوجه الاول وهو ان
 يكون المراد من الذي بيده عقدة النكاح الزوج وانما كان مؤيدا

لان

لان عفو الولي ليس اقرب الى التقوي وذلك ان نقول هذا يعني الوجه
 الاول **قوله** والعفو على وجه التحيز ظاهر لان العفو اسقاط يتي يمكن
 ان يستوفي وعلى الوجه الاخر وهو كون الشطر عابدا الى الزوج بنفس
 الطلاق **قوله** وتسميتها عفو الى اخره اي تسمية اعطاء الزوج الزيادة
 على الحق اي الزيادة على حق الزوج عفو على المشاكلة باعتبار وقوعه
 في حجة عفو الزوجات او باعتبار ان عادة سوق المهر الى الزوجة
 عند تزويج فللزوج مطالبة الشطر عن الزوجة واسترداده عنها
 فاذا لم يطالب ضده عفا عن المطالبة فيكون المراد بالعفو على قوله
 تعالى ويعفو اسقاطا على المطالبة وان كان مستلزما لهبة الشطر
 وانما اجمعت الى هذين الوجهين لان العفو ترك شيء لا عطاؤه فلو ان
 قلت ما وجه كونه اقرب الى التقوي وليس ترك العفو ما فيه حرج حتى
 يكون العفو اقرب الى تقى الجرح قلت المقصود اشد اقرب الى تقى اللتين
قوله ولا تنسوا ان يفضل بعضكم على بعض لما سبق ان العفو اقرب
 الى التقوي والعفو يفضل اكد ذلك بان قيل لا تتركوا التفضل وفيه
 مبالغة فان النهي عن التسيان دليل على النهي على الترك فان الشيء اذا
 ترك قد يصير بمنسب اي المقصود منه عدم ترك التفضل فيكون مجازا
 وفي الجواز مبالغة **قوله** اي الوسطى بينهما لانها المتوسطة بين الصلوات
 لان مجموع الصلوات خمس وصلاة العصر ثلثها **قوله** لانها المتوسطة
 بالعدد اي المتوسطة بين الاثنين اللتين هما صلاة الصبح والاربع
 التي هي الباقية **قوله** وتراها رابعة الاول دليل يكون صلاة المغرب
 وسطى يعني كون عدد ركعاتها بين اعداد ركعتي الصبح وركعات غير
 من الصلوات وهذه العلة حجة كون صلاة المغرب وسطى يعني الفضلى
 كون الوتر اشرف من الزوج **قوله** وقرى بالنصب على الاختصاص فيكون

التقدير وادخ الصلاة الوسطى **قوله** حال المسابقة المسابقة بالسيف
والضامن السيف أي في حال ضرب السيف من الجانبين وما مصدرية أي
موصولة والتقدير على الأول مثل تعليمكم أي تعليم أساتكم وعلى الثاني
مثل الذي علمكموه أسفان قلت على التقديرين كما معنى المثلية قلنا
المراد من المثلية الاستواء في صفة الكمال والحسن **قوله** وقرى متاع
بذلها أي بذل الوصية أي قرى متاعا لازواجهم متاعا **قوله** ومتاع
على قراءة من قرأ إلى آخره أي قراءة من قرأ متاعا لازواجهم متاعا إلى الحول
لأن المتاع الأول معنى التمتع فيكون متعديا مقتضيا للمفعول متاعا
الثاني معنى ما يتمتع به **قوله** بذل قال العلامة التفنن زاني أي بذل
اشتمال أقول هذا إذا اريد بالمتاع التمتع فاما إذا قيل المتاع صادق
على غير الإخراج بان يراد به أي بالمتاع ما يتمتع به ويستفاد والمراد بغير
الإخراج السكنى كان بذل العمل لا بذل الاشتغال لأن المبدل منه عام
والبدل خاص فيكون كما إذا قيل لمن له خمس أخوة أحدهم زيد جاني أخوك
زيد وضر صاحب لكشاف المتاع بان تمتع أزواجهم بعدهم حولا كما بلا
أي ينفق عليهم من تركته ولا يخرج من مساكنهم فيكون المتاع
عبارة عن شيئين أحدهما الانفاق والثاني الاستطاعة فعلى هذا كان
بذل البعض **قوله** ومعه رموك أي موكه لغيره كما يدل عليه التمثيل
المذكور لأن هذا القول يحتمل أن يكون عدم الإخراج خلاف ما يقول
المخاطب وإن يكون وقافه فإن المتاع يحتمل أن يكون عدم الإخراج
وأن يكون غيره والفعل المقدر لا يخرج من فيكون غير إخراج معنى انفاق
هذا مضمون كلام العلامة التفنن زاني ولا يخفى ما فيه من البعد **قوله**
ثبت المنفعة المطلقات جميعا حصص عنه المطلقة قبل الذم
أن وجب لها مهر بتسمية بجهة أو فاسدة أو فرض فلا منعة لها بقي

المهر إذا نوى **قوله** ويجوز أن تكون اللام للعهد يعني اريد بالملققات
ههنا اللاتي لم يمسهن الزواج ولم يفوضوا الحق فريضة **قوله** تعالى
المر ترالي الذين خرجوا من آيات الله تعالى كذالك ليبين الله لكم آياته
لعلكم تعقلون عقبه بالآية العظيمة التي هي الحياة الجامعة بعد
اماتتها **قوله** تفرز أي حمل على الأحرار جعل مع قصتهم من الخبر الصا
كما الروية والروية أن كانت بمعنى الأخبار فتعديتها إلى باعتبار
انها بمعنى النظر وإن كانت بمعنى العلم فباعتبار أن معناه لم تعلم
مستثنا علمك إلى حال الذي خرجوا إلى آخره **قوله** ولكن أكثر الناس
لا يشكرون فيه إشارة إلى الكفارة أكثر من المؤمنين **قوله** تعالى من
ذا الذي يقر من صدقنا إلى آخره فائدة لفظ إذا مع كون المشا واليه غير
شخصي متعين ومنع الاستغناء عنه بقوله الذي جعل المفعول
المعلوم كما شاهد ليتوجه إليه ويعين بعد الإتيان **قوله** يرض الله
أمر من الله تعالى عبارة عن تقديم العمل الصالح ليحصل به من الثواب
شبه الاستغفار بالعبادة لأجل نيل الثواب باعطاء المال لأخذ الثواب
قوله وهو الثماني أيضا عفة فيه نظر لأن هذا الضمير راجع إلى الرحمن
الحسن وموليس باعفاف كثيرة بل الامتناع الكثير جزاءه كما استغف
من قوله جزاءه الآن يقال إن مرادة من قوله حال من الضمير المنسوب
أنه حال من المضاف إلى ذلك الضمير ومما جزا **قوله** فلا تخلوا عليهم
إلى آخره أي لا تخلوا على الله تعالى بترك الانفاق والعرف في المصارف
التي أمر الله تعالى بالعرف فيها **قوله** تعالى المر ترالي الملائم بين إسرائيل
فضل هذه القصة عن القصة السابقة للأشعار بيان كلامهما المترسل
بالتهجيب وإظهار القدرة الطويلة **قوله** مجزؤا ومفوضا على الجواب
والوصف للسا وأما لم يذكر الحالية ههنا لانها أي الحالية لا تخلوا عن

نوع تكلف وفي الاول لا يجوز الوصفية لا بتقدير ظاهرا جملته كالا وفي
الثاني يجوز فلم يتعين الحالبة **قوله** مستفها عما هو المتوقع عنده
هذا يدل على ان عسى ليس مستعملا في معناه الحقيقي اذ لا وجه لاستفهام
المتكلم عن توقعه وانما قوله هو سؤال عما هو المتوقع عنده فغيره نظر
اذ المتوقع عنده ترك القتال فلا حاجة الى لفظ عسى بل يكفي ان يقال
هلا تقاتلوا ان كتب عليكم القتال فان قبل المار وترك القتال من حيث
انه متوقع وهذه الجيدة مستفادة من عسى قلنا لا يظهر من كلامه
معنى التركيب فانه لما دخل هل على عسى لا بد ان يفيد تقرير عند دخولها
وهو لا يستفاد من كلامه وقال صاحب الكشاف ادخل هل مستفها
عما هو متوقع عنده ومظنون واذا بالاستفهام تقرير ان المتوقع
كأن وانما صاحب في ظنه فغيره من ان معنى الكلام هل اصبحت في ظني
عدم فتاكم ان كتب عليكم وكلام المصنف خالف هذه الفائدة التي
ذكرها صاحب الكشاف ولو قيل ان معنى هل عسىم هل يتوقع منكم فكان
اولي واخص تكلفا مما ذكرناه وقال العلامة القتاز في كلام صريح
ان الاستفهام عن المتوقع على ما صرح به في قوله فادخل هل استفهاما
عما هو متوقع عنده ومعنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للواقع
وان كان الشايع في الاستعمال من التقرير الجملة لا الارادة فان قيل
القيام بالاستفهام عما دخله حرف الاستفهام وهو ههنا التوقع والظن
اعني مضمون عسى لا مضمون خبره الذي هو ان لا تقاتلوا فكذا ينبغي
ان يجعل الاستفهام والتقرير معا ندا الى التوقع بمعنى كون ترك المقاتلة
متوقعا مظهونا في الجملة لا الى توقع المستفهم بالخصوص ليندفع بانه
لا معنى لاستفهام الرجل عن توقعه فتعين الحرف الى المتوقع **قوله**
لاخفا في ان مدلول اللفظ التوقع والرجاء من المتكلم لا غيره ولا معنى

لاستفهامه

لاستفهامه عنه ولو تجرد التقرير فانه مقرر بجوده دلالة الكلام والتحقق
انه لما كان المقصود حصول مضمون الخبر كانت القيود من الاستفهام
والتوقع ونحو ذلك غائبة اليه حتى كأنه حاول اثبات ترك المقاتلة
مقبلة بكونه على سبيل التوقع دون الجزم ثم بكونه مستفها عنده للتقرير
اقول فيه نظرا او لا فلا نقول بالاستفهام عن المتوقع لمحجة التقرير **قوله**
فانه مقرر بجوده دلالة الكلام قلنا هو وان كان معلوما بالاستفهام ويفيد
تأكيد التقرير وانما ثانيا فلان ما قاله وهو كأنه حاول اثبات ترك المقاتلة
على سبيل التوقع فهو بعيد تقرير توقع ترك المقاتلة فلا وجه للنفي الثاني
واثبات الاول ثم لا يخفى ان الاستفهام للتقرير هو مجرد الاثبات فقيده
اثبات ترك المقاتلة بالاستفهام للتقرير بتقييد الشيء بنفسه فتا كل
في هذا المعنى **قوله** وما لنا ان لا نقاتل عطف على مقدر فكأن قدوة
قالوا نقاتل البتة وما لنا ان لا نقاتل اي ليس لنا عذر في ترك القتال
بل عرضا في القتال بسبب اخراج من البلاد والانفراد من الاليتا وانما
قدم حرف الجر وهو في اذ لا يستقيم المعنى بدونه لان ظاهر المعنى وما
حصل لنا عذر القتال فاذا قدرية صار المعنى صحيحا **قوله** بدفعه من
صرفه في الكشاف ووزنه ان كان من الطول فغلبت اصله طوولت
الا ان امتناع صرفه بدفعه ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني
وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة فحينئذ يكون الحكم بالاستقلال كونه
عربيا ومنع الحرف لكونه انجما **قوله** والحال اذ احق منه الى اخره اراد
انه حال في صيرله فان قلت الحال بين هيئة ذي الحال وليس هي
بالملك منه مبيد الهيئة صاحب التغير قلت هو مستغن لا فائدة هيئة
صاحب التغير فانتم اذا اتاكموا احق منه كان هو متصفا بان لغرضه عليه
واحق بالملك منه ويمكن ان يقال هاتان كاهنما علمتان لما هو حال في

الحقيقة والمعنى انه يكون له الملك علينا غير مستحق له لاننا احق بالملك
منه فان قلت هذا التقدير هو كونه مستحق الملك بنا في قوله تعالى حتى
احق بالملك منه لانه يدل على استحقاقه الملك لكنكم احق منه كما هو
صيغة التفصيل ولا يصح الجواب بان يقال افعل عني الفاعل قلت
المراء انه ليس مستحقا للملك علينا ولا يصح له لانا احق بالملك منه مطلقا
وكونه غير مستحق للملك عليهم لا يستلزم كونه غير احق بالملك مطلقا **قوله**
وقيل التابوت هو القلب الي اخره هذا التفسير لا يليق بما ينبغي من قوله
تعالى وبقيته مما ترك ال موسى على ما فسره بوضا الى الواح وغيره اللهم
الا ان يقال ان بقيته على هذا التقدير سقطت على التابوت **قوله** صار
كالذرة وكر صاحب الكفاف انه يحتمل ان يكون متعديا حذف مفعوله
فصار كاللازم ويحتمل ان يكون لازما بمعنى فصل فصولا كوقف فائدة كجاء
متعديا كوقفه ووقفا وجاء لازما كوقف ووقفا واذ كان لازما
كان معناه الفصل وتفسير فصل بانفصال يدل على انه لازم في اصله
لان انفصال لازم حقيقة وقاد ذكر بعده من ان معناه فصل نفسه
يدل على انه متعدي فيكون مراده من قوله انفصل بالجنود بيان حاصل
المعنى **قوله** لم اطعم فتاخا ولا بردا الفتاح بالنون والفتا فوالخا
المعجمة الماء العذب والبرد البؤس **قوله** واما علم ذلك الى اخره لا يجوز
ان يعلم ذلك بالالهام من ان يكون نبيا ولا يصح من النبي **قوله**
اذ الاصل في الشرب منه الى اخره اي نظام هذا التركيب وهو جعل منه
متعلقا بالشرب يدل على ان الشرب من الهن نفسه من غير واسطة
شي اخر كما كف وغيره **قوله** وتعيم الاول ليتصل الاستئذان اعلم انه
قد يتوهم منه انه جعل قوله تعالى الامن اعترف غرقة استئذان من قوله
من شرب منه اذا كان الاستئذان متصلا واما اذا كان جازما فمما احتمل

ان يكون منه وان يكون من الجملة التي قبلها لكن الخيانة اذا جعل
الشرب في الاول يعني الكرم والاستئذان متطعما كما ذكره من شرب
فضا من معناه اذ على هذا لا يبرر الاستئذان لان معناه من كرم من النهر
فليس مني لكن من اعترف غرقة بيده فهو مني واما اذا جعل الاستئذان من
قوله ومن لم يطعمه فانه مني فليس كذلك لانه اذا كان معناه ومن لم
يطعمه فهو مني لكن من اعترف غرقة بيده فليس مني حتى يخالف المستثنى
والمستثنى منه فلا يظهر وجه لكن اذا لا وهم حاصل من السابق بل يظهر
السابق دل على ان الشارب ليس منه فيكون الامن اعترف غرقة بيده
على الوجه المذكور مؤكدا لهذا المفهوم وان قيل الامن اعترف غرقة
بيده فانه مني فلا يصح ان يكون استئذان من قوله ومن لم يطعمه فانه
منى لو جوب مخالفة المستثنى والمستثنى منه في الحكم فلا يظهر وجه
الاستئذان الا اذا اعتبر مفهوم هذا القول وهو ان من شرب فليس
منى وعلى هذا فلا يكون في الحقيقة استئذان من قوله ومن لم يطعمه
بل مما دل عليه المفهوم المخالفة فجعلنا استئذان من قوله من شرب منه
فليس مني هو الحق وقال العلامة القفا زاي لاختصاصي ان من اعترف
بيده ليس من شرب منه يعني الكرم ولا يمتنع له يذقه واعلم ان كلام
المصنف صريح في ان الاستئذان المذكور متصل وكلام صاحب الكشاف
صريح في انه منفصل لانه فسر قوله تعالى من شرب منه فليس مني
من كرم منه فليس بمصلي ووجه مخالفة المصنف ان الظاهر من
الاستئذان الاتصال ووجه كلام الكشاف ما ينبغي وقال العلامة
القفا زاي لاختصاصي ان من اعترف بيده ليس من شرب منه يعني
الكرم ولا يمتنع له يذقه بل قسم مقابل لما يحتاج الى ان يبين حكمه والحكم
في احد القسمين المقابلين له المنع المبرر عنه بقوله فليس مني وفي

الاخر عدم المنع بالانتماء والاشهاد وقد استثنى المغتفر وليس استثناء
 متصلا بعدد الدخول اقول فان قلت من اين يعلم ان الشرب معنى الكفر
 قلت من قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم لان هذا المعنى الكفر لفظي
 الشرب لان الخالفين لامر النبي في الشرب الاكثر من على ما يدل عليه
 القاسيروا روايات فاعلم ان الشرب في قوله فشربوا ليس لفظا ولا
 لم يكن مخالفة لان مطلق الشرب ليس بمعنى عنه لقوله تعالى الا من اعترف
 عرفته بيده وحمل الشرب في قوله فشربوا على الكفر في شرب على مطلقه
 لا مخلوع بعد **قوله** كما قدموا الصائون اي كما قدم الصائون في قوله تعالى
 ان الذين امنوا والذين هم هادوا الصائون والتصاروي من امن باسمه
 واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فيكون قوله
 تعالى ومن لم يطعمه فانه مني حمله بين اجزاء كلام واحد كما ان الصائون
 كذلك **قوله** وتعيم الاول ليتصل الاستثناء اي تعيم الشرب في قوله
 تعالى في شرب منه فليس مني بان يكون بطريق الكفر او لا يكون الا
 متصلا اذ لو حمل الشرب على الكفر لم يدخل المستثنى الذي هو الاعتراف
 باليد في المستثنى منه الذي هو الكفر **قوله** والذين امنوا منكم اي
 كما سبق منكم **قوله** وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه فان قيل
 تخصيص ما ذكره هو قوله الذين يظنون انهم ملائكة الله ببعض من
 ذلك القليل لا دل عليه الا لا يكون عاما والعبير بذلك يشير
 لهم وتكرره افادة ان كلامهم ظان بانهم ملائكة الله فلهذا التكرره
 تدل على جواز اعادة ما ذكره في الظاهر خلافا لان ضمير قالوا محب
 الظاهر للذين امنوا وهذا يناسب ان يكون الظانون بوجوبهم لآلهتهم
 حتى يكون القائل بالظلام الاول بعضا والقائل بالظلام الثاني البعض
 الاخر وهو الخلق فان قلت المؤمنون كلهم يتقوا الله فلا نقول الله لان

يتقون

يتقون الاخره واجب داخل في الايمان فلا وجه لتخصيصه ببعض المؤمنين
 المؤمنين المذكورين قلنا العمل بهذا على تقدير ان يكون المراد الذين يتقون
 انهم يستشهدون بما قريب كما صرح به المصنف ضاملا والمعلوم من الكشف
 وتعليقاته ان المراد من الظن قوة اليقين فان المؤمنين وان كانوا
 يتشاكرون في اصل اليقين لكنهم متغاضون في درجاته وهذا الوجه
 يدفع السؤال المذكور على كل تقدير الا ان العبارة عن حال اليقين بالظن
 لا تخلو عن تقدير **قوله** ومن مبينة او مزيدة اذا كان كخبرية في سياينة
 اي كحديث منبه اذ لم تكن استغماية في زيادة لانه في كلامه عرجوب
 واعلم ان كون كمال الاستغناء لم يذكر فيها رايها من التفسير ولم يظهر
 له وجه **قوله** فون متفعلة اذ قلنا يعني على التقدير الاول حذف لام
 الفعل وهو الواو وعلى التقدير الثاني حذف عين الفعل وهو الالف المقصورة
 عن الحرف الاصل **قوله** فكسروهم بنحوه الظاهر من هذا الكلام تفسير
 الاذن بالنصر ويمكن تفسيره بالارادة **قوله** مداحي المدح المراق
قوله في محلاته بكسر الميم التي يجعل فيها الخلا وهو مقصور الخسيس الطب
قوله لما اخبر بها من غير تعرف واستماع يمكن ان يقرأ اخبر بصيغة
 المبني للفاعل فيكون المعنى ظهور رسالتك عند الناس بما اخبر بها
 من القصص والتواريخ من غير تعرف واستماع من الغير وان يكون على
 صيغة المبني للمفعول فيكون معناه اذك لمن المسلمين لما فعل الله عليك
 من انباء الانبياء وقصصهم **قوله** واللام للاستغراق هذا اما زاد على الكلام
 وفيه نظر لان تلك اشارة الى الجماعة فلا يعلم ان تكون الرسالة لها
 اذا كان اللام للاستغراق او تعني الرسالة على هذا التقدير كل واحد واحد
 من الرسالة للجماعة غير كل واحد الا ان يراد بالاستغراق مجموع الافراد
 والاو في ان جعل اللام للتعهد بالرسالة الذين علمت حالهم قال العلامة

الطوبى ان يجعل القربىة المرسلين وفي الرسل للجنى وان يزد بالآيات
جميع الآيات المذكورة من لدن مفتحة الصورة آتوية كون الامور
في الرسل للجنى نظرا لا يصح ان يقال جماعة الرسل جنسهم قسما **قوله** بان
خصصنا المنفعة فيه اشارة الى ان فضل بعضهم على بعض يتفضل الله
لا بمقتضى الذات **قوله** وبيها يوت بعبد اي بين الطور وقاب قوسين
يوت بعبد اي بين المرتبة بين وهو التكلم في الطور والتكلم في قاب قوسين
او بين المرسلين وهو المتكلم في الطور والمتكلم في قاب قوسين وهذا هو
المقصود الاصل وعدم ذكر من كلم الله خصوصا لانه لا يكون مشتركا
بين المتكلمين او لوضوح المتكلم وشرته اولان المصنوع ههنا ذكر مشروا في الكلام
وانما ذكر اسم عيسى للتصريح بان مجيئه اية واياته من كرامة الله لا يكونه الها
او ابنه كما زعمت النصارى وافادة انه ابن مريم لانه ابن الله **قوله**
وهو محمد عليه الصلاة والسلام وانما ذكر بين التلميح وبين عيسى فان خير
الامور واساطها **قوله** كما تارة العلى المتعبد اي كانه المشهور المتعبد
قوله اعلى المراتب ليس المراد انما اعلى سلم مرتبة اذ مرتبة المحبة اعلى ولذا
كان ابراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله عليهما الصلاة والسلام واكمل المراد
انما اعلى من غير المحبة وقد بسط القاصي عياض الفرق بينهما في كتاب
الشفا **قوله** اتخذ من شاعدا فيه ان الخذلان والاضلال لا يلزم
ان يكونا للعدل بل بحسب الارادة والمشيئة وعدم الفصل بينهما
الا ان يقال الخذلان المناسب لكل من خذل بحسب الفطرة فهو وضع الشيء
في محله فيكون عدلا **قوله** لكن بقا طبع ليس المراد انه يعلم من الآيات
المذكورة ان التفضيل لا يكون الا بالفاطر وانما هو مرجع من خارج
بل العزم ان يعلم من الآيات انه يجوز تفضيل بعضهم على بعض **قوله** وانما
رفعت ثلاثتها الى اخره اي المناسب لقصد التمييز ان ترفع الثلاثة

فكون

لكنون لان في الجنى فرغها النكتة ذكرها فان قلت اقدار السؤال الذي
ذكره كان الجواب المطابق ان يقال ليس فيه اي في اليوم ومع ولا خلة
ولا شفاعا من غير الزيادة المتقدمة عليه قلنا الآية مشتملة على الجواب
قوله والمطفرون هم الظالمون فان قيل ضيرا الفصل المختص فيكون
الظلم مقصورا على الكفار ولا يجاوز الى غيرهم وليس كذلك لان القاسميين
ايضا ظالمون قلنا قد يجي الهدير المذكور المجرد ان كيدوه قد يجي لغير المسند
البدل على المسند فهذا يصح ان يكون كل منهما قال العلامة التفسير اني
في شرح التخصيص قد يكون ضمير الفصل للمجرد التاكيد اذا كان التخصيص محلا
بدونه بان يكون في الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو
الكرم هو التقوي فان قيل لعل المراد كمال العلم قلنا اذا اريد بالظفر
مانع الزكاة كما صرح به المصنف فليس هو بكامل في الظلم بل الظلم فيه
الظفر ويمكن ان يقال ان كمال له مراتب منها مرتبة الظلم الحاصل
لما نفع الزكاة وان كان الظفر اسد ظما **قوله** والمعنى انه مستحق للعبادة
لا غير قد سبق في الكتاب ان الآية تعني المعبود حقا كان او باطلا لكن
ههنا لا يصح ان يكون المراد هذا المعنى العام والاضلال الحصر المعبود
الباطل كثير فلذا قال المراد من الاله المعبود **قوله** والخطاة خلاف
يعني ان بعضهم على ان لا حاجة الي تعدد الخبر اذ الكلام يتم بدونه
قوله في الوجود او يصح ان يوجد الفرق بين الاول والثاني ان الاول
لا ينفى بحسب الظاهر ان كان آله اخر وانما ينفى وجودة والثاني ينفى إمكانه
قوله وكل ما يصح له فهو واجب اي كل ما يصح له من الصفات الحقيقية
التي منها الحياة بخلاف الصفات الاضافية لكونه موجدا اريد بالفعل
فانه قد لا يصف البارئ تعالى به وقد بسط هذا الكلام في علم الكلام **قوله**
من قام بالامر حفظه فان قيل اذا كان القيام بمعنى الحفظ فمن اين يعلم

الدوام بل معناه المبالغ في الحفظ لم يفهم من محذور ذلك وهو الحفظ اذ
يمكن وقوع الحفظ الذي يبلغ مرتبة قوية وان لم يكن دأما كما انه يمكن
وقوع السوار الشد بمثلا وان لم يكن دأما والجواب ان المراد من المبالغة
في الحفظ وانما لان المتبادر من الجنس الفرد الكامل وكما الحفظ بدوا
فان من لم يحفظ الشيء دأما فكذا لم يحفظ **قوله** والنوم حال يعرض للجحيم
الى اخره قد يعرض هذا من المصن كما لا غناء والغنى ولا يسمى العرف نوما ولا
ان يعتبر فيه اخرى التعريف وهو ان يمكن ايقاظ صاحبه **قوله** وتقدم
السنة عليه وقباس المبالغة عكسه الى اخره فان في صورة الاثبات
اذا اريد المبالغة بتقدم الاضعف فيقال شجاع باسل وفي صورة النفي
يعكس فيقال ليس بباسل ليس بشجاع ولا يقال ليس بشجاع بل ليس بباسل
كما لا يخفى واعلم ان تقدم السنة على النوم يفيد المبالغة من حيث ان نفي
السنة يدل على نفي النوم فنفية ثانيا صرحا يفيد المبالغة **قوله** تأكيده
لكونه حيا قيوما لك ان تقول المصنف فسر لي من يحج ان يعلم ويقدر
ويجزم ما ذكر لا يستلزم عدم كون الحياة ما وفاقا والجواب ان يقال ان كل
صفة حصلت له تعالى يجب ان تكون في مرتبة الكمال فالحياة ايضا
كذلك هو الحي الكامل حيا ته فيجب ان لا يعرضه فتور ولفاس والى
لفان كمال الحياة وخص عليه صفة القيوم واعلم ان من فوائد قوله تعالى
لا تأخذه سنة ولا نوم انه لما قيل انه تعالى حي يمكن ان يتخلى عنه
بعض الخواطر القاصرة ان حياته تعالى من جنس حياة الاحياء الاخر
فان قيل ذلك بقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم **قوله** ولذلك ترك
العاطف اقول لما قرئ المعاني من ان الجمل التي اكد بعضها ببعض ترك
العاطف بينها الشدة الانفصال **قوله** وتقر برلقبوميته فان معني
قوله له ما في السموات وما في الارض انما ملكه وله المتصرف فيهما

ظا

كما يشاء لا مجال لعبه في التصرف فيهما بلا اذنه كما هو المفهوم من قوله
تعالى له ما في السموات وما في الارض اي من تقدم الطرف **قوله**
تقر برلقبوميته لان له ما في السموات وما في الارض يدل على اختصاصها
به فيكونان محتجين به تعالى من حيث الوجود ومن حيث الحفظ لان
اختصاصها به من غير وجه دون وجه ترجيح من غير مزج فيكون هو
تعالى حافظا لما دون غيره فيكون قيوما **قوله** واحتجاج على صحتها
اذ لما كان ما في السموات وما في الارض مختصا به لا مدخل للغير بالتصرف
فيهما لم يكن الاخراد لو كان ثلثان له المتصرف ايضا **قوله** هو ابلغ من
له السموات والارض وما فيهن لانه يعلم من التركيب القراني ان له السما
والارض وان لم يعرض به بقرينة قوله تعالى له ما في السموات وما في
الارض لان ما في السموات والارض اعم من اجزائهما ومن الاجزاء الحاصلة
فيهما واذ كان كل واحد من اجزائهما له تعالى فالكل ايضا كذلك فله
طريق الاستدلال وهو قايمة العبارة المذكورة وهو له السموات
والارض وما فيهن وهنما نطروا ما ان ما ذكر من عموم الحكم للاجزاء
وللاشياء المتكئة يعلم من قوله وما فيهن فيكون فيه استدلال ايضا
بكون السموات وان علم صرحا ايضا من قوله له السموات والارض
ويمكن ان يقال غرضه ان قوله تعالى ما في السموات وما في الارض يتكرر
ما دل على ان كل جزء السموات وكل جزء الارض سواء كان ذلك الجزء خالصا
بواحد منهما كما لفصل او مشتركا بينهما كما جالس فهو لله تعالى قوله
وما فيهن لا يدل على ما ذكر صرحا بل ظاهرا دلالة على الطر المشترك له
وكذا اقول في الامور الخارجية فان ظاهر هذه العبارة ان على ان
الامور الموجودة فيهما تعالى له تعالى واما الامور التي وجدت في احد
دون الاخر فلا يدل ظاهر العبارة عليه فليتأمل **قوله** مستقران

يدفع الى اخره يوم انه يمكن دفع ما يريد شفاعته كمن لا بالاستقلال الخ
ان دفع ما اراد الله لمن يمكن والاولى ان يقال لا يمكن لاحد ان يدفع
المبالاة انزل على شخص الا باذنه **قوله** او امور الدنيا والاخرة وعكسه
الاول ان يكون ما بين ايديهم امور الدنيا وما خلفهم امور الاخرة والثاني
ومعكس الاول ان يكون ما بين ايديهم امور الاخرة وما خلفهم امور
الدنيا لان الشخص مستقبل للاخرة مستند برلذنيا **قوله** لان مجموعها
يدل على تقدره بالعلم الذاتي الى اخره الفرد في العلم يحصل بشيئين احدهما
كونه عالما والثاني انتفاؤه عن غيره وهذا ان حصل من مجموع التبيينين
اذ من الاول يعلم انه تعالى عالم بجميع الاشياء ومن الثانية انه لا يعلم
غيره شي الا ان يعلم الله وما كونه والاعلى وحدانيته فان تفرقه
بالعلم مستلزم للوحدانية اذ لو كان الله اخر لزوا اشتراكه في العلم اذ
الاله المعبود بالحق يجب ان يتصف بجميع صفات الكمال **قوله** نصير
الخطبة الى اخره اذ ان المعنى بهذه العبارة الدلالة على غاية العظمة
والكبرياء لان من له ذلك الكرسي لابد ان يكون عظميا غاية العظمة ولذا
قال العلامة النفاذ في انه من باب اطلاق المكيب الحسي المتوهم على
المعنى العقلي المحقق **قوله** تعالى ولا يؤذنه حفظهما فان قيل لم ذكر في هذه
القرينة بواو العطف بخلاف القرين السابقة قلنا لانها ليست نافية
لما قبله اذ لا يلزم من حفظ السموات والارض سعة الكرسي لئلا ولا يلزم
من العلو والعظمة عدم الاذن بحفظهما **قوله** ولذلك يسمى كرسيه لان
ما هو كرسيه الحقيقة قد بوضع بين يدي العرش الذي هو السور العظيم
قوله اذ القيوم هو القادر بنفسه الى اخره اي الموجود بنفسه فالمراد
من القيام الوجود والمبالغة فيه المستفادة من الصيغة ان يكون حصول
الوجود بنفسه وما كان وجوده بنفسه فهو واجب الوجود والواجب

موجود الغير **قوله** منزعه عن التحيز والحوال الظاهر ان هذا استفاد
من قوله تعالى القيوم لانه الموجود بذاته اي ما يكون ذاته كافية
في وجوده لا محتاج الى ما سواه فلا يكون متحيزا ولا حاليا في شيء والا
لاحتاج وجوده الى الحيز والحال بل يقول اذا كان متحيزا كان جسميا فكان
مركبا من الاجزاء فصاح بها اذا كان حاليا فيه كان محتاجا اليه فلا يكون
ذاته كافية في وجوده ويحتمل ان يستفاد من اشياء اخر مذكورة في الآية
فتأمل **قوله** منزعه عن التغير والتور هذا استفاد من قوله لا تأخذه
سنة ولا نوم وفيه انه يعني تغيرا وتورا خصوصا يكون بالسنة والنوم
ولا يلزم من مجرد ما ذكر عدم التغير والتور اصلا ويمكن ان يقال انه استفاد
من قوله ولا يؤذنه حفظهما او من غيره فتأمل **قوله** لا يناسب الاستباح
اي الاشباح مطلقا سيما الاشباح التي لها حياة اذ كل حيوان قاضية
السنة والنوم **قوله** مالك الملك والمالكون استفاد من قوله تعالى
لهم ما في السموات وما في الارض لان السموات وما فيها يسوي الكواكب
مغيبات عن الحس وهو المراد بالملكوت **قوله** عالم بالاشياء كلها وحيثما
لانه ضرر ما بين الايدي بالمحسوسات والمحسوسات الجزئيات وقصر
ما خلفهم بالمعقولات وهي شاملة للكليات وعدم التقييد بشي بعيد القصور
في الخطائيات فيعنده قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم علمه
بجميع الاشياء **قوله** عليه السلام لم يمنع من دخول الجنة الا الموت فان
قبل مفهوما الحديث ان الموت يمنع من دخول الجنة لكنه ليس كذلك اذ
ما وسبب الدخول فيها والجواب ان المراد من قوله لا الموت الا تاخر
الموت وامتداد الحياة والمعنى انه لم يمنع من دخوله الجنة الا امتداد
حياته وتاخر الموت عن تلك المدة **قوله** اذ الاكراه في الحقيقة الى اخره
لك ان تقول الاكراه الزام الغير بما يخالف مشي طبعه ضيق الاكراه

الذين غير متحقق بالنسبة الي كل احد حتى ينجي نفس جلي الاكراه بل انتفاؤه
بالنسبة الي العاقل السعيد كما يظهر من كلام المصنف ويمكن ان يكون
المعنى لا ينبغي ان يكون اكراه في الدين لوضوح دلالته الفاطمة حيث
لا ينبغي شك لمن له ادب في تامل ويمكن ان يقال المراد من الاكراه ههنا ما ذكره
لكن قوله في الحقيقة يأتي ذلك **قوله** اي لا تكراه وفي الدين اي في الدين
في الدين والاولي ان يقال ان فيه معنى على اي لا تكريهوا على الدين كما قال
لا تكروهوا فتيانكم على البغاء **قوله** او خاص باهل الكتاب لما روي في اخره
لما لا يجوز ان يكون سبب نزولها قصة بعض اهل الكتاب كما ذكر لكن يكون
الحكم عاما لله وغيرهم **قوله** فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فما تقدم
الكفر بالطاغوت على الايمان بالله لان الشخص ما لم يحل الشيطان
ويترك عبادة غيره تعالى لم يؤمن بالله فالكفر بالطاغوت مقدم على
الايمان بالله كما قالوا ان الغلبة والنجاة مقدمتان على التحلية
قوله قلب عينه ولامه اي جعل عينه مكان لاهم ثم جعلت اليها الفاء
لحركاتها وانفتاح ما قبلها **قوله** تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى
فيه استعارتان تبعية وتحقيقية فتعوله تعالى استمسك بالماخوذ
من الاستمسك بتبعية والعروة الوثقى تحقيقية **قوله** تعالى لا انفصام
لها بجملة حالية من العروة الوثقى او مستأنفة كانت قبل اهلها انقطاع
بوجه فقيل لا **قوله** والمراد بهم من اراد ايمانها في اخره انما ضرة بذلك
ليناسب قوله تعالى في تحزبهم من الظلمات الى النور ولو كان المراد منهم
المؤمنين بالفعل لكان الاخبار تحصيلها لخاصة ذلك ان تقولوا فضر
الظلمات بالجهل لان اتباع الهوا كما فعله المصنف يمكن ان يكون المراد
من المؤمنين الذين يؤمنون بالفعل ولا حاجة الي ان انا ويل الذي ذكره
لان المؤمن قد يعرف له الجهالات والشبه والوساوس المودية الي الكفر

لأنه رحمه الله **قوله** او حاج لاجله شكر الله هذه العبارة ليست على
ما ينبغي لانه لم يحتاج في ربه موضع ما وجب عليه من الشكر على ان اتاه
الله الملك وامن الحاجة كانت كذلك ويكون المعنى جعل محبة ابراهيم
في ربه بدل ما وجب عليه من شكره لان اتاه الله الملك وهذا الوجه
فيه تكلف والاول من الوجهين اللذين ذكرتهما اولى ويمكن ان يقال
المعنى ان حاجة ابراهيم في ربه بسبب جعل الله اياه ملكا لان ملكه ما
سبب عنقه وطغيانه حتى حاج ابراهيم في ربه فتكون اللام المقدره لغيره
العلية للعرض والاولي ان يقال ان الحرف المقدره مؤنثا السببية
لا اللام **قوله** على الوجه الثاني المراد من الوجه الثاني ان يكون المراد
من قوله تعالى ان اتاه الله الملك وقت ان اتاه الله الملك حتى يكون
نظير بدلا من ظرف **قوله** لانه حجة الي اخري بل المجتاز من نوع واحد لان
كلامها من مقدرة رآته تعالى لا يشك عاقل في عدم قدرة الغير
عليه اما الاحيا فظاهر واما الامانة فلانه ليس في قدرة العبد واما
الذي يقدر عليه قطع العوض مثلا والامانة التي هي زهوق الروح وخروج
عن البدن فقدره الله تعالى فما اوعاه عمره من الاحياء والامانة
ليس على حقيقتها فكفى لابراهيم عليه السلام ان يدفع ما قاله بانفع ليس
باحيا وامانة حقيقتها لكنه استدل في مثال آخر اظهر لانه على المطلوب
كما شمس في غاية الظهور لا يقدر الخاف على اوعاه مثله وانما يفعله ذلك
في اول الامر لان سكوت الخصم بعد ان استغل بالحق والجدال اقطع
وفي الزامه اظهر **قوله** بالامتناع عن قبول الهداية انما ضرة بذلك لان
الشخص قد يكون كافرا ظاهرا ماثرا يصير مؤمنا لكن الظالم الذي لا يهديه الله
من خلق للاباء والامتناع عن قبول الحق **قوله** اذا رأت في اخره انما ضرة
هذا ليكون عطفا قصة على قصة ولربط طرفة على الذي حاج ليكون تقديرا

المرآة التي مر والمنكروا للبعث والحشر كثير في زمانه صلى الله عليه وسلم
لما سيجي من انه لا يبعث ان يقال المرآة مثل فلان واعتد بعضهم عن
هذا التقدير بما انه اخف من تقدير المرآة لانه متعدد بالي فحتاج الى زيادة
تقديره وقال بعض اخر الحاف في موضع نصب معطوفة على معنى الكلام تقدير
عند الفرد الكساي هل رايته كاذبي حاج ابراهيم بن ربه او كاذبي سر
على قرية اقول فان قيل اذا كان الحاف معني المثل لا حاجة الي تقدير
ارايته بل يجعله معطوفا على الذي حاج فالمعنى المرآة في مثل الذي مر على
قرية قلنا يرد عليه ما ذكره العلامة التفتازاني من ان المرآة متعلق الي
المتعجب منه ولا يبعث ان يقال المرآة في مثله **قوله** او استبعادا ان كان
بحال الاختصاص الاستبعاد بالظاير اذ يمكن استبعاد احيا الموتى من المؤمنين
لانه بعيد عن نظر العقول وان كان مصدقا به بالنظر الي التصوحي نعم
التوقف فيه او الجزم بخلافه مختص بالحاف **قوله** وهي خاوية على عروشها
بان سقط السقف او لا ثم سقط الحائط عليه **قوله** فالله مائة
عام الى اخره انما ضرة بذلك لان الامانة وهي الفعل الذي هو ازالة
الروح واخراجها عن البدن لا يكون في المائة بل في زمان قليل ثم لبث
الشخص ميتا **قوله** على الاضراب اي يكون او يعجب بل كما في قوله تعالى
الي مائة الله او يزيدون **قوله** فانظر الي طعامك وشرابك لم يتسنه
فان قيل ما وجه ربط هذه الجملة بما قبلها بالفاء قلت هي متقدرة
ان حبس لك عدم طمانينة في امر البعث فانظر الي طعامك وشرابك
السريع المتغير حتى تعرف انه لم يتسنه فانه من الايات العظام فمن
قد رعى مثله قدر على البعث ويمكن ان يقال المراد من قوله فانظر الي
طعامك وشرابك لم يتسنه انظر الي ما طعمته وشربه قبل ذلك فانك
تجده غير متغير كما كان وعلى هذا يكون طعامه وشرابه معادين والبيت

على عادة المعدوم **قوله** تقضى البازي اصله تقضي البازي وهو
سقوطه في طيرانه فاستقل تلك ضادات فقلب لاخرها **قوله**
نفسنا من انشأ الله الموتى اي ننشر في قراءة هذه القرآء المملة
وفي قراءة الباقي بالزاي المجهة **قوله** ظالمين له ان الله على كل شيء
قدير قال اعلم ان الله على كل شيء قدير هكذا في الكشاف قال الامام
لا تخلص هذا التأويل عن تعسف بل الوجه القوي لما تبين له امر
الامانة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شيء
قدير فان قيل كيف تكون مشاهدة احيا الموتى واليقين به سببا
للعلم بان الله على كل شيء قدير قلنا يمكن ان تكون المشاهدة المذكورة
سببا للاهام بما ذكرنا من ان الله تعالى يقول ان الله تعالى يقول
او جعل الفعل المذكور في الاصل على تمام القدرة اقول في هذا الترتيب قائل
قوله وما قبله عطف على ما قبله وهو قوله ما بعدة اي فاعلم تبين
مضمون نفسه قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير او يفسره ما قبله وهو
امر الاحيا **قوله** تعالى او لم نؤمن فان قيل ما فائدة هذا السؤال
والحال انه تعالى لم يخف عليه خافية قلنا هذا من قبيل الكلام
مع اهل المحبة بما كان معلوما للسامع والمخاطب كما فعل موسى في قوله
هي عصا اوتوتها عليها الاية وقال بعضهم لما كان السؤال بكيف
قد يستعمل في الشك فجاء قوله او لم نؤمن والرد على ليزول الاحتمال
اللفظي في العبارة فان قيل قوله لي علمت قلبي يدل على حقيقة الطمانينة
قلنا معناه ليزول من قلبي التفكير في كيفية الاحياء بتصويرها مشاهدة
في زول الكيفيات المحتملة وقال العلامة الطيبي هذا تكلف والقول
ما سبق وما وان في جملة الانسان الاختلاج والشك وظل الدلائل
والتوفيق من الله تعالى في قوله مثل هذا لا ينبغي ان يقال في شان

خواصه

الانبيا الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا **قوله** لانه اقرب الى الانسان
اما في الصورة فلان للطير رجلين كما للانسان واما في السيرة فلكون
بعض الطير اقوي اذ راحا وحفظا حتى ان بعض الطيور تكلم كالانسان **قوله**
ومما اجمع لخواص الحيوانات اذ من جملة خواصه الطيران وهو للطير دون
سائر الحيوانات وسائر خواصه من الاكل والشرب حاصلة له ايضا
قوله تصورها اي تمثيلها **قوله** وفرع الى اخره الفرع الشعر الوخا الكثير
الليث صفحة العنقا لقوات جمع القنود وهو العنقود **قوله** الذئب الحما
المهله من دلمح اذا مشى بحمل غير منبسط الخطو لثقله عليه **قوله** تعاليا
ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا العار وضع الاجزاء على الجبال ليأشاهد
الحال مشاهدة ظاهرة ولعل الواقعة مختصة بآثاره كثيرة فانسب وضع
الاجزاء على مكان عال حتى يشاهد ما خلق كثير وههنا كلام وهو
ان لقائل ان يقول ان اللازم من الآية الكريمة ان بعد التجربة
والدعوة وضم بعض الاجزاء الى بعض كانت الطيور الاربعة ولم يعلم ان
الارواح الناطقة في الطيور بعد العود هي بعينها التي كانت قبل لكن
احياء الميت انما يكون اذا كان الروح بعينه معا اقلت قوله تعاليا
ثم ادع من ياتينك سعيا يدل على ان الطيور الاربعة هي الحياة
المشخصة ثم ان السؤال والفعل المذكورين يدلان عليه والامر
يحصل الغرض **قوله** فيقتلها ويمزج بعضها ببعض الى اخره ان اراد
بالقتل المذكور افناء القوي البدنية فلا معنى لمزج بعضها ببعض حتى
تتكسر سورتها وان اراد بالقتل كسر سورتها كان قوله ويمزج بعضها
ببعض تكرارا فاعلم **قوله** مثلا الذين ينفقون اموالهم الى اخره قال
صاحب الكشف لا بد ههنا من تعدد مضاف اي مثل نفقتهم كملجئة
او مثلهم كملجاء رجة اقول قد يقال يمكن عدم اعتبار الحذف عدم

بان

بان يشبه المنفق نفسه بالحبة نفسها فكما ان المنفق يحصل بسببه
امور كثيرة نافعة يحصل بسبب الحبة ايضا امور كثيرة نافعة لكن بهذا
التشبيه غير ملائم والملايم تشبيه المنفقة بالحبة حتى يكون كل من
الطرفين مادة لامور كثيرة او تشبيه المنفق بالبادر يكون كل سببا
فاعليا في الظاهر **قوله** ومن اجله تفاوتت الاعمال في مقدار
الثواب ظاهره يدل على ان تفاوت ثواب الاعمال مختص بان يكون لنفقا
النية والاخلاص والتعب وهذا بنا في ما قاله أولا واسم ايضا عن كثر
يساء بفعله لان لا يقصد بتقديم الجار والمجرور وهو قوله ومن اجله
الخير او يكون المراد من اجرا ذكر حتى يعلم **قوله** ان يعتد باحسانه
على من احسن اليه معني يعتد احسانه بصيرا احسانه معدودا فاذا لقى
بالباء صار معناه جعله معدودا فيقول المعنى الى ان المني ان بعد المحسن
احسانه على من احسن اليه **قوله** والاذا يدان يتناول عليه الى اخره
بان يقول له مثلا يا عداسي بيني وبينك اوانت ثقيل علينا والاذا ي
اعلم من ذلك لكن المراد اذ يبطر به الثواب ولذا اضر بعضهم الاذي
بان يذكر احسانه لمن لا يحب الذي احسن اليه وقوله عليه **قوله**
وشر للنفاق وبين الانفاق وترك المن والاذي اي تركها اعلى ممن
نفس الانفاق **قوله** لعلمه لم يدخل الفاء الى اخره اي الموضع موضع الفاء
لكن ايرادها يشعر بان ثبوت الخبر ليس بسبب الانفاق واذا جرد عن
الفاء كان في الكلام ايضا بان ثبوت الخبر ليس بسبب ذلك
قوله وقد تضمن ما اسند اليه معنى الشرط المراد ما اسند اليه الذين
ينفقون اموالهم الى اخره فان قلت يتوهم تناقض بين كلامه وكلام
صاحب الكشف فانه صرح بان المبتدأ ههنا لم يضمن معنى الشرط وصرح
المصنف بانه يتضمن معناه قلنا لم يضمن بصيغة جاب التفسير معناه

لربيع برغم معنى الشرط والسببية وان كان متصفا فلا منافاة **قوله**
 بان يحدده ويقتضيه اي بان يحدد السائل رد من طلب السائل منه
 شيئا **قوله** وانما حجج الابدان بالثبوت لاختصاصها بالصفة قال العلامة
 الطيبي هذا يصح في المعطوف عليه لكن لا يصح في المعطوف وهو مغفلة
 لانه غير موصوف او لعل في هذا الكلام اي كلام الكشاف والمصنف اشارة
 الى انه يجوز العطف على المبتدأ الموصوف من غير ذكر صفة للمعطوف اذ
 يصح في المعطوف ما لا يصح في المعطوف عليه كرساء وتخلتها **قوله**
 ولا يريد به رضي الله تعالى ولا ثواب الاخره يفهم منه انه لو قصد الربا
 ورضي الله تعالى او الثواب لا يكون العمل باطلا وهذه مسئلة خلافية
 وللانصار والغزالي فيه تفصيل ذكره في كتاب الاحياء وانما الشيخ عز
 الدين بن عبد السلام الذي لقبه تلميذه بسلطان العلم اذ ذهب الى
 انه اذا انضم الى العمل الربا بطلان طلقا سواء كان قصد الرضا او الثواب
 مساويا للربا او غلب احدهما **قوله** وتنبهت من انفسهم فان قيل
 هذا اذا اذن ابتغاء مرضاة الله تعالى وتنبهت من انفسهم ايضا فاذا
 كان احدهما فاحكم قلنا هذا ان متلازمان فاذا وجد احدهما وجد
 الاخر فمن اتقى ابتغاء مرضات الله تعالى فقد ثبت ومن ثبت فهو ممنوع
 ابتغى رضي الله تعالى حقيقة **قوله** وتنبه على ان حكمة الانفاق الى
 اخره لو فسر التنبهت بتقوية النفس على الانفاق وبذل المال في المسارعة
 الخفية لكان ما ذكره ظاهرا **قوله** تغلبا لما يعنى يفهم من قوله تعالى
 له فيها من كل الثمرات ان فيها كل شجرة حتى يحصل طمرة فتخصيص الخلال
 والاعصاب بالذكر تغلبا لشرهما **قوله** او للعطف عملا على المعنى يعنى
 لا يصح عطف اصنافه الكبرى على كون له الجنة لان ان المناصبه للمضارع
 لا بد ان تكون لك مستقبلا فلو كان معطوفا على يكون له الجنة لكان ان

الاستقبالية

الاستقبالية مقدرا على صانعه الكبرى اي ان الاستقبالية لا تدخل
 على الماضي اقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون اصناف بمعنى يصب قلنا
 لانه لا باعث على التعبير عن المستقبل بالماضي في هذا المقام بل اعتبار
 عود من الكبر قبل كايظهر للمتاامل **قوله** او يكون باعتبار المعنى كما قال في
 اصنافه الكبرى **قوله** ويضم اليه ما يحيطه كريا هذا لا يناسب ما في الآية
 اذ مفهومان تكون له الجنة الى اخره ان يكون له الجنة فيها من كل الثمرات
 وبعد ذلك اصنافا احصاها فاحترقت لكن من عاريا لا يحصل له من
 اول الامر شي لان تحصل له ثمرة ثم طرات عليها آفة حتى يناسب حال
 الجنة المذكورة فان قيل لعل المراد انصار ريبا حاصل بعده قلنا
 قال الامام حجة الاسلام في كتاب الاحياء بعد ان يكون متأبطا على
 العمل مبطلا لثواب العمل بل لا يقبل ان يقال انه مثاب على عمله الذي
 معنى وهو معاقب على شرهاته بطاعة الله بعد الفراغ منها فالاولي ان
 يقال انه لبيان حال من كان له عمل صالح ثم فعلا فبما يحصل ثواب القيمة
 العمل الصالح عوضا لذنبه كن اذني المسلمين فجعل اعماله أهولا **قوله**
 وتخصيصه بذلك هذا ناظر الى التفسير الثاني اي تخصيص ما اخرج الله
 اي بعد من انفاق الحديث منه لان التفاوت فيه اكثر مما في سائر الاشياء
 كما لا يخفى فان الجواهر المعدنية يظهر تفاوت المراتب الغير المتناهية
 فيها كل الظهور وعرضه انه لما كانت الرواة فيه اكثر مما في غيره ناسب
 ان ينهي عن انفاق الروي منه **قوله** مجاز من اعطى بصرة اذ اعطيه
 وانما جعله كناية على ما جوزه العلامة التفتازاني ففهم ان قصد
 المعنى الحقيقي غير ملائم **قوله** وقرئ تغيبوا هذا بفتح الميم على بناء
 المجهول **قوله** والوعدي الاصل يستعمل في الخير والشر قال التفتازاني
 وعدته خيرا ووعده شرا فاذا استعملوا الخير والشر قالوا في الخير لوعد

والعدة وفي الشرا لا يعاد والوعيد **قوله** ويغير بك على الفعل فيكون يلمر كم
استحارة بتعنية **قوله** اي خير كثير فيكون التذكير للتعظيم **قوله** فان
المتفكر كما لم يذكر ايمن يعلم شيئا بالفكر فكأنه علمه سابقا ثم تذكره لظهور
عنده وتالفه به ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم على كلمة الحكمة صلاة
المؤمن وقال بعض اساطين الحكماء العلي تذكر وعمر عن المصنف بيان نكتة
التعبير عن التفكير بل تذكر **قوله** تعالى من نفقة ومن نذر لكيد العوم
فان مفهوم ما انفق بالمعنى المطلق الدال ظاهرا على العوم وتكيد نفقة
اي اي نفقة كانت بؤكد العوم وكذا زيادة من **قوله** فيجاء بك عليه فان
قبل ظاهر هذا الكلام يدل على ان العلي معناه والاولى ان يجعل العلم
كناية عن المجازاة والافن المعلوم انه معلوم به تعالى في عبارة الكائن
ومما يجازي بك عليه قال العلامة التفتازاني يعني ان اثبات العلم كناية
عن هذا المعنى والافن معلوم قلنا يمكن ان يقال مرادة تفسير قوله
تعالى فان الله يعلمه بقوله فيجاء بك لتفصيل المجل كناية قوله وتكون الفا
الثانية هي الفا الاولى التي كررت او يقال ان الفا في قوله فيجاء بك
لتفصيل المجل كما في قوله تعالى قدسنا لوانوسى اكبر من ذلك وقوله هو
نومنا ففعل وجهه ويديده ومخداه وغسل رجليه **قوله** فم شيا
ابدا وهابني ان همتا مضافا محذوف وهو الابد وكل هو الاصل ابدا
محذوف الابد ففاد المتصل منفصلا فصار هي **قوله** ومن لم يعرف بالمال
فانه اذا ظهر الصدقة ظن بامثاله ما لا ينبغي وقد يقضى في طمع الظلة
في ماله والمفهوم ان اخفاء صدقة من لم يعرف بالمال او في سوا كانت
فريضة او فاقله **قوله** جملة فعلية مبتدأ واسمية معطوفة على ما بعد
الفا اذا كانت مبتدأة غير معطوفة كان استينافا لا معنى انه جواب
سأل قال هل تكفر السيئات فتكفر عنك من سياتك بل يكون استينافا

باصطلاح

باصطلاح النخاء واما قول العلامة التفتازاني انه بمنزلة الاستيناف
فلا يظهر له وجه وجبه **قوله** يجوز وما على محل الفاء قال العلامة التفتا
اراد ان مجموع الجزاء هو الفاء مع ما بعدها يجوز وما بعدها واحدة مرفوع
اذ لا اثر للعاقل فيه فقرة الرفع والجر محمول على هذه الاعتبارين يعني
ان مجموع الفاء والذي بعدها قاسم مقام فعل مجزوم فيعطى عليه وكفى
بالجرم والذي بعدها الفاء مرفوع اي يكون الفعل الذي بعدها مقام
فعل مرفوع وليس للعاقل اثر فيه يعطى وتكفر بالرفع عليه بذلك الاعتبار
ولذا قال الواو اوقع الجزاء فلا مضار عامع الفا كان خبر مبتدأ المحذوف
قوله ترغيب في الاسرار اذ مؤيد لبيان ان الله تعالى جبر بالعلم ولا
تخافوا ضياع العلم **قوله** اي وليس نفقتكم الا ابتغاء وجهه فالكفر
تعمون بها وتتفقون الخ حيث لك ان تقول اذا كانت النفقة ليست الا
لا ابتغاء وجه الله لا تجامع ان عن بها لان المرع يوجب ان لا تكون المحن
وجه الله تعالى بل له وللمن والاولى ان يقال ان معنى قوله وليس نفقتكم
الي اخره ان ليس وضع النفقة والامر بها الا ابتغاء وجه الله تعالى فما
لكم تمنون بها وتصرفون ما عن موضعها وما وضعت النفقة لاجله وجعلها
جملة كناية او في لان قوله تعالى وما تتفقوا من خير يؤت اليكم وقوله
وما تتفقوا من خير فلا نفسك لا يتحقق الابان تكون النفقة لا ابتغاء
وجه الله **قوله** على لاجب لا يمتدي مناره اللاجب بالحق المملع الطريق
الواضح والمنار على الطريق والمقصود نفى الاحتداد والمنار جميعا اذ الطريق
الواضح لا بد ان يمتدي مناره ففي الاحتداد والمنار وفي الاحتداد ايضا
كما انه يعيد نفى المنار اذ لو كان له منار لوجب ان يمتدي به قال العلامة
التفتازاني لا يخفى ان هذا الوجه اعني نفى السوان والاحاف جميعا
ادخل في التقف وفي ان يحسبوا انما لكن المصنف جعله كالمرفوع لما

ان هذه الطريقة انما تحس اذا كان ذلك القيد منزلة اللازم فان الغالب
من حال الشفيع ان يطاع فيكون في اللازم فليلازم بطريق بها في
وليس الحاف بالنسبة الى السؤال كذلك بل لا بعد ان يكون صده
اشبه باللازم اقول ما ذكره صحيح اذا لم تكن قرينة على ارادة في الامر
جميعا لكن ههنا قرينة عليها وما ظهر التعفف وحسبان الجاهل
اياهم اغنيا **قوله** والفا للسببية وقيل للعطف لا يجزئ انما مع كونها
للعطف تفيد السببية ايضا فالمراد بقوله للسببية مجزئ بها من غير افا
العطف **قوله** لان من اعطى رهنين بدرهم الى اخره للمع ان تقول هذا
يدل على افا كمال معطى الرضا لانه المصنوع المذكور لا يدل على حال الله
الا ان يقال ان الاكل من سبب التصنيع فيكون شريك في الاكل قبل
لان من اعطى رهما بدرهمين اخذ رهما من مال الغير من غير عوض وهو
حرار لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه اقول فيه
نظر لان هذا اذا لم يكن برضا اذ ليس اخذ مال الغير برضا حراما مطلقا
بل قد يحل في غير الصورة المذكورة وللا ما والغر الى يحيى الله تعالى
عنه كلام طويل في هذه المسئلة في كتاب الاحياء وههنا كلام وموان
نحو القرآن والعلم اثبات الحالة المذكورة لاكل الرضا لا لاكل الرضا
بل بسبب قوله ان البيع مثل الرضا لكن جمهور المفسرين على جملة الآية
على وعيد من لم يتصرف في مال الرضا لا على وعيد من يستحل هذا العقد كذا
ذكرة العلامة الخيسا توري **قوله** انه لا يحب محبة التوابين ان قيل
استقام قوله محبة التوابين او في اذ يتبادر منه انه يحب الكفار لكنه
لا يحب التوابين ولكن الله لا يحب الكفار الا ائيم الذي لم يرتب والجراب
ان محبة الله تعالى في عباد عباد عن انزال الرحمة والكفار الا ائيم المسلم
وان لم يرتب فهو اجل في الرحمة بجهننا **قوله** ان كنتم مؤمنين بقلوبكم

انما قيد بهذا لان اول الكلام وهو قوله يا ايها الذين امنوا يدل على ان
الخطاب مع المؤمنين وقوله تعالى ان كنتم مؤمنين يدل على عدم تقرر
ايمانهم فلا قيد بقوله بقلوبكم افا وان الذين امنوا يراو به الذين امنوا
بحسب الظاهر فانسب ان يقيد بقلوبكم ليصير المعنى يا ايها الذين امنوا
في الظاهر ان كنتم مؤمنين بقلوبكم ذروا ما بقى من الربوا **قوله** من الاذن
بفتحين يعني انه جعل الاذن الذي هو الاستماع بمعنى العمل فيصير
معنى الاذان الاعلام **قوله** او على الامر قد غير عبارة الكشف وبني
مستقيمة لانه قال وقرا عطا فناظره بمعنى صاحب الحق فناظره وعنه
فناظره على الامر لكن عبارة المصنف تفصح ان يكون صيغة واحدة مشتركة
بين الامر والخبر وليس كذلك فتأمل **قوله** لا يدي لنا بل قالوا الام
مثل لا اياه فيكون لا اياه مضافا حقيقة واما عند ان الحالج فليس
مضاف لكنه شبه به فحذف اللون لشبهه بالمضاف **قوله** وان تبتم
عن الارتبا واعتقاد حله فيهم انه لو لم يثبت من المجموع ليس له راس المال
وفيه نظر اذ انتفاء التوبة عن المجموع يحصل بانتفاء التوبة عن احوالها
فلو لم يكن يكون اذ انقضى عن اعتقاد الحلة لكن لم يثبت من اخذ الربا مع اعتقا
خوفته لا يكون له راس المال وليس كذلك واما ما قاله المصنف
من انه مرئود ماله في فعل احد التقديرين وهو ان يعتقد حل الربا
والاولي ان يقال وان تبتم من اعتقاد الحلة يدل عليه ان اول
الكلام في مستحل الربا **قوله** كاتب بالعدل قال صاحب الكشاف هو
متعلق بكاتب تعني التابع بالمجموع وقال العلامة المتقن ان في يتو
ان يقال له لم يجعله متعلقا بقوله فليكتب مع ان الفعل اوي وجوابه
ان سوق الكلام يشعر بان المقصد ههنا الى حال الكاتب انه كيف ينبغي
ان يكون وايضا ذكر فاعل الفعل بلفظ اسرفا عنه ذكرة قليل الجودي

جدا خلافا لما اذا قيل لا يخفى ان العزم الاصل ان تكون الكتابة
 بالعدل لانه اذا كانت كذلك لا يتفاوت الحال بان يكون الكتاب
 عدلا ولا فيكون ان يقال بالعدل متعلق بقوله تعالى فليكتب وجعل
 الفاعل ككرة محضة من غير تعيين اشعار بان الكتاب يجوز ان يكون اي كاتب
 كان لكن يجب ان تكون كتابته بالعدل فاندفع ما قاله العلامة التفتا
 ثم انه لو كان المراد حال الكتاب لقل كتاب عادل ويؤيد ما قلنا ما يجي
 بعد ان يكتب كما علم الله متصلا به ولا ياب كتاب والجواب ان كون
 الكتابة بالعدل تعلم من كون الكتاب عدلا وايضا كونه عدلا مويداً لثبوت
 الحق **قوله** مثل ما علم الله من كتبه الوثائق قاري الكشاف مثل ما علمه
 الله وكتابه الوثائق وقال العلامة التفتا في هذه العبارة مستعرة
 بان ما مصدرية او كافتة ومفعول علم محذوف اي يكتب على الوجه الذي علمه
 الله **قوله** لا يظهر من كلام الكشاف ان ما مصدرية والاثبات المعنى مثل
 تعلم الله لا مثلاً ما علمه الله بل الظاهر ان ما موصولة او موصوفة فالكتاب
 في موضع المفعول المطلق اي كتابة مثلاً كتابة علم الله اي بطريق علم الله
 اي علم كتابة الوثائق بذلك الطريق **قوله** النبي من الامتناع منها
 مطلقه ثم الامر بها حقيقة ثابته هاتين اللفظين باعتبار كونهما
 حالين عن الضمير والراجح ان الكتابة **قوله** ويجوز الى اخره وفي
 بين الوجهين ان قوله فليكتب على الاول تأكيد محض وعلى الثاني يبعد
 معنى جديداً فيكون تأسيسا **قوله** بالامر الى اخره اي بقوله فليكتب كما
 صرح به صاحب الكشاف **قوله** والاملا والاملا واحد وهو الاقرار
قوله وكانه قيل ارادة ان تذكر احدهما الاخرى ان ضلت يعني ان
 التركيب المذكور يستعمل في هذا المعنى لان التذكير في الكلام فيكون
 مؤلفاً مقصوداً وما يتعلق به الارادة **قوله** لا آاء الشبهة او الخلل او الشبهة

فرض كما ان الخلل فرض وقد يكونان فرض عين وقد يكونان فرض كفاية
قوله على غير قياس ومن قاسط بمعنى ذي قسط الى اخره اما الاول فلان
 القياس في الفعل التفضيل عند الجهور ان لا يبنى الا من الثلاثي مجرداً واما الثاني
 فلانه اذا كان من قاسط والقاسط هو الجار بقوله تعالى وانما القاسط
 قسطوا لجهنم خطايا ولا يخفى ان هذا المعنى مخالف للمقصود هنا فيجب ان
 يكون القاسط بمعنى ذي قسط اي ذي عدل على طريقة لسان وتأمر يعني
 لا يراد بالقاسط هنا المعنى الحقيقي المأثور وهو الذي يقوم به القسط
 بل من مود قسط ومن يتعلق به القسط كما يقال تأمر بمعنى ذي قسط
 واقوم يكون من قوم بمعنى مستقيم اي شداستقامة **قوله** وانما صحت
 الواو الى اخره اي لا نقل الواو بان نقل القاسط قلبه في اقام التي للماخي
 لما ذكرنا لا نقل صيغة التجب لمود وعدو والتعرف فيه قطعاً وحمل صيغة
 التفضيل على التجب لثابتة بينهما من حيث انهما لا يثبتان الا من ثلاثي مجرد
 ليس يكون ولا يجب **قوله** والتجارة الحاضرة نعم المباحة بدين او عين
 ليس في كلامه فائدة لفظ الحاضرة وقال العلامة النيسابوري التجارة
 تصرف في المال للطلب اربع سوا كانت المباحة بدين او عين فالتجارة
 حاضرة فاذن المراد بالتجارة ما يخرج فيه من الابدال انتهى كلامه وظهر
 منه ان التجارة ههنا ليست بالمعنى المذكور وظهر ايضا فائدة لفظ
 الحاضرة لان المعنى ان يكون المجزئ فيه وهو الامر من حاضر او ماضٍ او كره
 العلامة النيسابوري وهو الذي ذكره صاحب الكشاف وقد غاب عنه المصنف
 فذكر عليه ما زعم **قوله** هذا التبايع وهو التجارة الحاضرة انما ذكره
 الشافعي لانه لما حكم بان لا ماس بعد ما كتبت في الصورة المذكورة
 قوم ان لا ماس بترك الاشياء وايضا دفع ذلك التوجه بقوله وشهدوا
قوله في احكامها ونسخها الاحكام بكسر الهمزة ضد النسخ ومعنى كلامه

انه قال بعضهم ان الاوامر المذكورة للوجوب لكنه اختلف ذلك البعض
 فبعضهم يقول ان كونها للاجباب يحكم اي ثابت وبعضهم يقول ان كونها
 للاجباب منسوخ غير ثابت **قوله** ولانه ادخل في التعظيم من الكناية
 اي ادخل في التعظيم من ابراهه بالصير فان ابراد الظاهر في مقام المعنى
 بشدة الاهتمام فيكون والاعية التعظيم **قوله** تعالى واقنوا الله عطف
 على قوله انه يتابع **قوله** تعالى ويعلمكم الله هذه الواو ليست عاطفة
 والا لامر عطف الاخبار على الانشائي واو الاستيناف كما صرح به ابن
 هشام حيث قال الثاني من اقسام الواو وان يرفع ما بعدها وهو
 الاستيناف نحو ليس كذا ونفري الارحام ما شاء وسخروا لقوا الله
 ويعلمكم الله **قوله** وفيه مبالغات الاولى في الامر بالتقوي الثانية
 تعليق الامر بالتقوي على الام الذي يشتمل على جميع صفات الجلال
 والاهم والعلية فكانه قيل فليقتل القاتار المستقيم الملك الى غير ذلك
 من الصفات الثالثة ذكر الرب فان من يورب الشخص ومزجه يستحق
 ان يتقى **قوله** تعالى اشرك قلبه صريح بمواخذة الشخص بما في القلب
قوله ونظيره العين زانية اي كما ان منشا الكتمان القلب ونسب
 اليه وان كان الكتمان وهو عدم التلفظ بها او ادائها منسوبا الي
 الشخص كذلك العين منشا الزنا وان كان الزاني هو الشخص واعلم ان
 عند اهل التحقيق ان الائم بالحقيقة هو القلب الذي هو النفس الناطقة
 وعليه هذا اسناد الائم اليه حقيقة ليس من قبيل نسبة الرضا الى العين
 فان قيل اذا كان جميع الاقا مصادرا على القلب كما ذكرتم اسناده
 لبعض لائمه كالكتمان دون البعض فائدة الاسناد اليه قلت
 لان بعض لائمه وقد يظهر في بعض الاعضاء وكذا دخل فيه كالنظر الى
 ما لا يجوز فيسند الى ذلك البعض وانما الكتمان فليس غير القلب دخل

فيه فاسنده الى القلب للاشعار بانه ليس اخيره مدخل فيه ولان الكتمان
 لما كان منشا و القلب فعلم من مجرد الكتمان انه الائم القلب فصارح به
 اكد ذلك **قوله** والمبالغة الى اخره لك ان تقول الامر بالعكس فان
 نسبة التي الى المحمدي اقر من نسبتها الى جزء منه اذا الاول يدل على تعلقه
 بجميع اجزاء الشيء والثاني يدل على تعلقه ببعضها ويمكن ان يقال لو
 قيل فانه اشهر ولم يدر قلبه امكن ان يتوهم ان نسبة الائم اليه باعتبار
 بعض الاجزاء التي ليس كالقلب في الشرف فاذا اصرح بالقلب حصل المبالغة
قوله وقرى قلبه بالنصب قال العلامة الفتا زاي هو كقوله سقه
 نفسه في جعله تمييزا او على ان تراعى الخاض فيكون المعنى ائم بقلبه
قوله يعني ما فيه من السوء والعزم عليه في اجزائه لوقا لما فيها من
 العزم على السوء لان اولي لان المواخذة ليست بالسوء بل بالعزم عليه
 وهذه المسئلة تفصيلية كتاب لاحيا **قوله** ويوضح في نفي وجوب
 التعذيب للمعتزلة ان يقولوا لا يجوز ان يجزى التعذيب وجب سيئة
 ايضا كما انه يجب عليك شي وانت تريد ايضا وتساوه والجواب ان
 هذا خلاف الظاهر جدا فلا يحمل عليه مع عدم الباعث **قوله** يدل البعض
 من الظل لا يخفى ان المغفرة والتعذيب ليسا جزوين من الحساب بل امران
 مترتبان عليه فليس يدل البعض بل يدل الاشتمال وقال العلامة
 الطيبي قبل ان اريد بقوله كحاسبك معناه الحقيقي يكون قوله يعجز بذكر
 الاشتمال كقوله احب زيد اعلمه وان اريد به المجازاة يكون قوله يعجز
 لمن يشاء يدل البعض كقولك ضربت زيدا راسه وقال بعضهم ان الصير
 المجزى كحاسبك به الله يعود الى ما في انفسكم وهو مشتمل كما ذكر على
 خاطر السوء وعلى ما يخصه الانسان من السوء من حيث النفس والغير
 والعذاب انما يرد على ما اعتقده وعزم عليه من السوء لا حديث النفس

فهذا الاعتبار مؤيد للبعث أقول في الكلامين نظرنا في الأول فلان
 المجازاة ليست مركبة من الغفران والعذاب حتى يكون كل منهما بعضا لها
 فيكون بدل البعض كيف ولو كانت مركبة منها لم تحققا عند المجازاة
 وليس كذلك اذ قد تحصل المجازاة وتصل احداهما دون الآخر والتحقيق
 ان المجازاة امر كلي مختص في نوعين احدهما الثواب والاخر العذاب
 لكن لا يكفي في بدل البعض كون البديل فردا من افراد المبدل بل لابد ان يكون
 جزءا منه وانما الثاني فلان محموله انما في انفسكم على ستمائة افراد
 متعددة في الخواطر والوساوس والعزائم والغفران والتعذيب انما يتعلق
 ببعض تلك الامور وهذا كما ترى ليس ببديل البعض من الكل بل ذكر ما يتعلق
 ببعض الشيء وقال العلامة التفتازاني في هذا التفصيل عبارة بديل
 البعض ان جعل المغفرة والعذاب من جملة الحساب وبما زلة بدل الاشتمال
 ان جلا من توابعه وعمرانه وتعاريفه وتعلقاته اقول لمصلحة
 انه ان اريد بالحساب المعنى الحقيقي فالغفران والتعذيب في حكم بدل
 الاشتمال وان اريد به المعنى المجازي فهما في حكم بدل البعض فهو راجع
 الى الكلام الاول من الكلامين المذكورين من هذا الوجه ولكن بينهما
 فرق من حيث ان هذا الكلام يدل على انهما ليسا بديلين بل في حكم البديل
 بخلاف الكلام الاول فانه يدل ظاهرا على انهما بديلان حقيقة **قوله**
 وادغام الراء في اللام حتى قال صلح لكشاف وادغام الراء في اللام
 لاختصاص خطا فاحشا وادغامه عن ابي عمر ومخيط مرتين لانه يلحق
 ويلبس في عمل الناس بالعربية ما يؤذن بجهد عظيم قال العلامة
 التفتازاني هذا على عادته في القراءات السبع اذ لم يكن وفق قاعة
 العربية ومن قواعدهم ان الراء لا تدغم الا في الراء وقد تجاب بان
 القراءات السبع متواترة والنقل بالتواتر اثبات على قول النحاة نفى

ظني

ظني وسلم عدوا لغواتر فاقال الامر ان ثبت لغة بنقل العدول وترجح بكونه
 اشباها ونقل ادغام الراء في اللام عن ابي عمر ومن الشهرة والوضوح بحيث
 لا مدفع له ووجه من حيث التعليل ما بينهما من شدة التقارب حتى
 كأنهما مثلان **قوله** فيكون الضمير للمؤمنين الى اخره اي الضمير الذي ينوب
 عنه التنوين الذي في لفظ كل فانه كان في الاصل علم فحذف الضمير
 وعوض عنه التنوين **قوله** والفرق بينهما وبين الجمع انه شائع في واحد
 الجنس الى اخره قال العلامة التفتازاني هذا غير مسلم للقطع واتفاق
 ائمة التفسير والاصول والنحو على ان الحكم في مثل الرجال صلوا كذا على
 كل فرد لا على كل جماعة وهكذا في كل موضع من الكتاب فليتدبر
قوله فاحد بمعنى الجمع قال العلامة التفتازاني والمراد به ههنا جمع
 من الجنس الذي يدل عليه الكلام فعني لا نفرق بين احد لا نفرق بين جمع
 من الرسل اقول رد عليه انه حينئذ لا فائدة في لفظ احد ههنا بل
 ينبغي ان يقال لا نفرق بين رسله بل نقول لفظ احد موم اذ قد يتوهم
 ان لا نفرق بين جماعة خاصة اي واحد من الجماعات وان نفرق بين
 جماعة اخرى والجواب انه لو قيل لا نفرق بين جماعة من الرسل والذكورة
 في سياق النبي لفهم انه لا نفرق بين شيء من الجماعات اصلا ولا زعم عدو
 التفرقة في جميع افراد الرسل فكذا احد الذي هو بمعنى الجماعة بل هو سند
 عموم النبي وحيد نقول عدم التفرقة بين كل جمع ابلغ من عدم التفرقة
 بين المجموع **قوله** اي اجناب المراد بالاجابة ههنا الاجابة بالقول
 اي اعتقدنا وجوب العمل بالامر والهي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 به **قوله** لا ينفع بطاعتها الى اخره اي لا ينفع بطاعة الهبة غيره ولا
 يستمررعصيته اي المنفعة المفضة خصوصا بالعامل وهذا ان
 القضيضات يستفاد ان من تعدى الخبرين **قوله** فبدا اعتقاد

الاعمال الجدة والمبالغة في العمل والسبب في ذلك ان اكثر النفوس الي
 الشرا ميل **قوله** فان الذنوب كالسوم في اخره يرد عليه ان الذنوب
 ليست نفس الخطا والنسيان بل يترتب عليهما وحينئذ به لا يظهر
 ارتباط بقوله او بالنفس اما اذ المراد بقوله بان نفس الخطا والنسيان
 الا ان يرد بالذنوب ما يشمل نفس الخطا والنسيان بان يقال المراد
 بالذنب ما يمكن ان يؤخذ الشخص به ولو قال بدل قوله او بالنفس
 او ادي اليه الخطا والنسيان لكان اولى فقام **قوله** ككثرة تعالى
 وعدا تجاوز عن رحمة وضعت فجوز ان يدعوا الانسان به استدلة
 به فيه دلالة على ان ما وعد الله تعالى لا بد ان يحصل لكن لا يجب ان
 يدور فثبت الحاجة في استدانة اي طلب دوامه وهذا جواب عن اشكال
 يتوهم ههنا ومما نعلمه وعد الله تعالى بالتجاوز عن الخطا والنسيان
 فما الحاجة الي ادعاء المذكور والجواب الاخر ان المراد من ادعاء المذكور
 الظاهر الاعتداد بالنعمة المذكورة التي هي المجاوزة المذكورة عن الخطا
 والنسيان وقال بعضهم في دفع السؤال ان رفع الموازنة بالخطا والنسيان
 عرف بالسمع من قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امي الخطا والنسيان
 ولعل رفعها كان اجابة لهذه الدعوة واعتصم عليه بان المعنوية وكثيرا
 من اهل السنة على انه لا يجوز التكليف بغير المقدور حتى يكون ترك
 الموازنة فضلا يستدام ونعمة يعتد بها واذا ذلك على راي من جمل
 التكليف بغير المقدور واجب بان غير المقدور هو نفس الخطا والنسيان
 وليس الكلام في الموازنة على الخطا نفسه بل على ما يترتب عليه كقدر
 المسهل بالرمي الي صيد اقول لك ان تقول الرمي في الصيد في الصورة
 المذكورة والنوع في المسهل كلاهما وقع بقدره الشخص في الخطا المراد
 الذي هو غير مقدور ويمكن ان يقال المراد من المقدور والمقدور بالذات

وهو الذي يتعلق به الارادة او لا بخفي ان دفع السهم على الشخص لا يكون
 كذلك فقام **قوله** واعتدا بالنعمة فيه الضمير الثاني في فيه ما يد
 الي التجاوز وورد عليه ان التجاوز نفسه نعمة لان النعمة فيه الجواب
 ان النعمة المترتبة على تجاوز الله تعالى عن الذنوب عدم كون العبد
 معذبا بل كونه منعم لان كل احد لا يخلو عن احد ما **قوله** يؤيد ذلك
 الي اخره الظاهر ان ذلك اشارة الى الاعتداد بالمذكور وتوضيحه ان لما
 قال عليه السلام رفع عن امي الخطا والنسيان فالظاهر ان رفعه عن
 كل واحد من الامة الخطا والنسيان في كل زمان وحينئذ لا حاجة الي
 الاستدانة المذكورة فيكون ادعاء المذكور لاجل الاعتداد بالنعمة
 ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الي مجموع ما ذكر بان يقال يحتمل ان يرفع
 الخطا والنسيان عن الامة في بعض الاحيان فيحتاج الي الاستدانة
 اي طلب دوام الرفع المذكور **قوله** عباءة ثقيلة العباد بكر العين ويكون
 الباطل **قوله** للمبالغة اي ليس التشديد للتعدية الي مفعولين كما في
 قوله تعالى ولا تجعلن مالا طاعة لنا به بل المجزأة المبالغة في الحمل **قوله**
 فيكون صفة الامر اي على التوجيه الثاني واما على الاول فهو صفة المصد
 المحذوف الذي هو الحمل **قوله** من قتل الا نفس هذا هو المستفاد من قوله
 تعالى فافتلوا انفسكم ويحتمل ان يرد من قتل الا نفس تعبيره القصاص
 فان يا شريعة موسى عليه السلام القصاص متعين لا يندفع بالعفو
 والصلح **قوله** وقطع موضع الجحاسة فانه تعين في شريعة موسى عليه
 السلام قطع موضع الجحاسة من الثياب **قوله** او من التكليف الشاقة
 التي لا تفي بها طائفة البشر هذا غير الامر المذكور سابقا فانه الامر
 الشديدا المقصود وهذا الامر المتعذر لا غير المقدور **قوله** تعالى اعف
 عنا يمكن ان يقال المراد به في اخره ما تقر منه من جرائعنا السيئة

وأغفلنا استرذ نوبنا حتى لا نطلع عليها ففتضح على رؤسنا الشهادة وأرغنا
بنيل الكرامات ودرعة الدرجات فتكون هذه الكلمات الكريمة جامعة
لطلب عدم الانتقام وسر الذنوب والتقصير ولا مقصودا لأهذه الأمور
الثلاثة لأن المطلوب دفع ما يكون سببا للبعد وتخصيل القرب **قوله**
تعالى وأنصرنا على القوم الكافرين أن قيل ما فائدة لفظ القوم وهل قيل
فأنصرنا على الكافرين حتى يكون المطلوب النصر على كل واحد من الكفرة قلنا
النصرة على كل واحد من الكفرة قلنا النصر على كل واحد لا نستلزم النصر
على المجموع من حيث هو مجموع لأن الشخص قد يكون غالبا على كل واحد إذا
انفرد ولا يكون غالبا على المجموع **قوله** وهو رد قول من استنكر قال النبوة
في الأذى ونقل عن بعض المتقدمين أنه بكرة أن يقول سورة البقرة وتو
الدخان والعنكبوت وشبه ذلك قلت وهذا خطأ مخالف للسنة فقد
ثبت بالأحاديث الصحيحة استعجالها فيما لا يحكي من المواضع كقوله صلى
الله عليه وسلم لا يئتان من آخر سورة البقرة من قرأها في ليلة كفناه
وهذا الحديث في الصحيحين وأشباهه كثيرة لا يحصى انتهى والله أعلم

سورة العنكبوت

قوله وكان حتهما أن يوفى عليهما لأن هذه الألفاظ مقطوعة بعضها على
بعض **قوله** ليدل على أنها في حكم الثابت ذهب سيبويه وكثير من النحاة
إلى أنها حركت لالتقاء الساكنين وأثر الفتحة للحافظة على التفتيح في الله
واختاره جارا منه في الفصل ويرد عليه ما ذكره المصنف من التفتيح انتهى
في الوقف غير محذور ولا الموحرك في لام **قوله** فإن الميم في حكم الوقف هذا
دليل على أن إسقاط الألف لا يوجب لانه لا يكون إذا كان الحرف الذي
قبله الساكن لا يكون في حكم الوقف **قوله** واحد اثنان بالفاء حركة الهزة
على الدال **قوله** نحو ما هذا تكرار لأن كونه نحو ما يفهم من نزل قال صاحب

الكشاف

الكشاف إنما قال نزل لأن القرآن نزل مجزأ فالأولى للمصنف أن يقول أي
نزل مجزأ **قوله** جملة أي نزل كل منهما دفعة واحدة **قوله** لأنها العجيا
إلى آخره فيه نكت أما الأول فلا نية دخول اللام في الأعلام العجيمة نظرا
كما صرح به العلامة النفاذ في وأما ثانيا فلما نقل العلامة الطبري عن
الزجاج أن النحاة اختلفوا في التوراة قال الكوفيون هي من ورث الأصل
تورية فقلبت الياء ألفا لغيرها وألغيت ما قبلها ورد ذلك بأن تفعله
بفتح العين لانتكاد توجديا كلامهم وقال بعضهم تفعله مثل توصية فقلت
إلى تفعله كما يجوز في توصية توصاه وهذا ليس بثبت وقال البصريون
أصلها فوعلة وهي مثل الحوقلة فاصلها وورده فقلبت الواو الأولى
تاء وأجزل من الجزل وهو الأصل ويعلم مما قلنا أن النحاة على ثنيتين
من الورد والجزل ويعلم من كلامه أن كونها اسمين عجيين أمر ثابت بل
أخر غير ما ذكر من التائيد المذكور لكنه خلاف ظاهر كلام الكشاف حيث
قال ما يؤيد فتح الهزة ويدل على الجمع والظاهر أنهما اسمان لكنكاتبين
المنزولين على لسان أهل الملتين فيحكم بكونهما عجيين وكونهما عربيين
في غاية البعد **قوله** وأنزل الفرقان أراد به جنس الكتب الإلهية
كذا في الكشاف قال الطبري فيكون من عطفت الحام على الخاص إذا انفرد
ليس عاما بالنسبة إلى الشمس والقمر لا يصدق عليهما عطفت القطر على الجزء
لأن انفرد عبارة عن مجموع الكواكب والشمس وكذا القمر بعض منها إلا أن
يقال أن هذا على مذهب من يقول الجمع المحلى باللام للجناس **قوله** على العموم
أن قلنا إلى آخره أن نقول أن كان المراد أن جميع ما فيها هدي للناس
فعلى تقدير كوننا متعبدين بشرع من قبلنا فليس هدي للناس على العموم
فليس هدي للناس لأن بعضها منسوخ وإن أريد أن ما فيها هدي
في الجملة فهذا الحكم عام لجميع الناس وإن لم تكن متعبدين بشرع من

قلنا لان بينهما ما بين التوحيد وصفات الباري والباشارة بالنبى عليه
الصلاة والسلام وهذه امور هدى للناس جميعهم **قوله** او القرآن يكون
من عطفت الصفة على الموصوف كذا قال المعلقون على الكتاب اقول
فيه نظر اذا عطفت بين انزل الفرقان ونزل الكتاب لا بين الفرقان
والكتاب حتى يكون من عطفت الصفة على الموصوف والجواب ان المقصود
في الحقيقة ان عطفت انزل الفرقان على نزل الكتاب باعتبار تعاضل
الفرقان والكتاب فكل واحد من عطفت الصفة على الموصوف فان قلت كيف
قبل انزل الفرقان والحال ان القرآن نزل فجاءه انزل يعقوب ان يكون
نزوله دفعة واحدة قلنا المراد من انزل القرآن انزاله في السما الدنيا
فانه انزل الى السما الدنيا ثم نزل بجوتا فان قلت فعلى هذا ينبغي ان
يقدّم انزل الفرقان على نزل عليه الكتاب قلنا تقديم التنزيل لانه
المقصود بالادوات **قوله** او المجرات عطفت على قوله ساروا فارق **قوله**
بايات الله ان قيل لو قيل ما يده الله لكان أكد العذاب الشديد
مترتب على الكفر بآية من ايات الله كما انه مترتب على الكفر بايات الله
قلنا ذكر الايات لان الواقع ان من كفر ليس كفره مخصوصا بآية بل كافرا
بالايات كاليهود والنصارى فانهم كافرون بالايات اولان من كفر
بآية فقد كفر بالذي جاء بها فكل من كفر بجميع ايات ذلك النبي والمراد
العذاب البالغ الى اضيق المراتب وهو مترتب على الكفر **قوله** ذواتنا
لا يقدر على مثله منتقم فيكون التنكير للرفع او التعظيم اي نوع بلوغ الغاية
قوله كليا نحن او جزيا اي يعمل الله على ما هو عليه اي على الوجه الذي يعمل
الجزيات على ما هي عليه اي بالوجه الجزوي وفيه رد على ما هو المشهور
بين المتألفين من انه تعالى لا يعمل الجزيات بالوجه كلى لانه لا
الحقيقة نفي للعمل بالجزوي مع ان بعضه لا يلزم على علم الواجب تعالى

يدل على انه تعالى يعمل الجزيات على وجه جزئية كما انه تعالى يعملها على
وجه كلية فانهم قالوا العمل بالعلية التامة يستلزم العمل بالمعلول
ولا شك ان كل شيء فاما ان يكون الواجب علته التامة فيكون ان يكون
معلوما له او ليس يعملته التامة فيقول الواجب يعمل معلوله الاول
على الوجه الجزوي لانه على هذا الوجه معلوله وما هو تعالى مع هذا المعلول
علة فامة لمعلول فان يجب ان يكون الواجب عالما بهذا المعلول الثاني
ايضا لانه تعالى في عالمه بالعلية التامة لمعلول فان يجب ان يكون الواجب
عالما بهذا المعلول الثاني ايضا لانه تعالى في عالمه بالعلية التامة لهذا
المعلول الثاني لانه يعمل الله تعالى ويعمل معلوله الاول ومما علة
فامة للمعلول الثاني وفي على ما ذكرنا سائر المعالوات **قوله** ترقيا من
الادنى الى الاعلى اما باعتبار المكان فهو ظاهر واما باعتبار المراتبة
فلان السما اشرف من الارض **قوله** ما اقترن بها فان المقصود من
الآية تخويف اهل الارض ما اقترنوا اي اكتسبوا فيها يعني يعلم ما صدر
من اهل الارض وما اخرج في قلوبهم فيجب ان يحذر كما قال تعالى قل ان
تخفوا ما في صدوركم وكم اوتيدوه يعلم الله **قوله** وهو كالدليل على انه
تعالى حي وعاقل كالدليل انه لا يكون ايراد الآية للاستدلال على
كونه حيا بل المقصود علمه بجميع الاشياء بحذر منه ثم انه ليس دليل انما
على كونه حيا بل لا بد من مقدمة اخرى هي ان من كان عالما سبعا العالم
بجميع الاشياء فلا بد ان يكون حيا **قوله** وقرى تصوركم اي تصوركم لنفسه
عبادة انه اراد ان معنى تصوركم ما ذكر فيكون صوركم مطلقا وان صوركم مقيدا
وقوله وعبادة تدعطف على نفسه عطفت نفسه **قوله** كالدليل على قوميته
لان القوم على ما صدره الدائم القياوم تدبى الخلق واما قال كالدليل
على قوميته لانه ذكرنا انما وترك المصنف شيئا يجب ان ينبه عليه ويكون

قوله تعالى كيف يشاءوا الى ان شاء فاعل بالاختيار لا بالاجاب كما هو مذهب
 الفلاسفة ففي الآية اراد عليهم من وجهين بل من وجوه اخرها كونه
 تعالى عالما بالجزئيات الثاني كونه فاعلا بما لم يشأ به والاختيار الثالث
 كونه تعالى مستقلا بالفاعلية فان ظاهر قوله تعالى هو الذي يصور
 قال في الاستقلال **قوله** قبل هذا حجاج الى اخره يمكن ان يكون قوله
 هذا اشارة الى قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء الية فيكون المعنى ان الرب
 الحقيقي لا بد ان يكون متصفا بما ذكره عيسى عليه السلام ليس كذلك
 ويمكن ان يكون مستقلا من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف
 يشاء ويمكن ان يكون اشارة الى العز نزول الحكم فان الرب ينبغي ان يكون في
 غاية العلم ونهاية القدرة وعيسى ليس على ما ذكره **قوله** تعالى هو
 الذي انزل عليك الكتاب ان قيل قد سبق في اول السورة نزول عليه الكتاب
 وههنا قال انزل فاجبه والاول يقتضي ان يكون نزوله تدريجا والثاني
 ان يكون دفعة قلنا اراد ههنا مطلق النزول او يكون الانزال بمعنى
 التنزيل **قوله** على فاعل واحد الى اخره اي على ان يراد به كل واحدة
 من الحكمات او يجعل مجموعها في حكم اية واحدة **قوله** لاجمال او مخالفة لظاهر
 هذا الكلام ما سبق يذلل على انه يمكن ان تكون اية واحدة محكمة ومقتضا
 بان تكون لاجمال لكن فيها مخالفة الظاهر فتكون محكمة باعتبار
 انه لاجمال فيها ومقتضا بمعية باعتبار مخالفتها للظاهر وان قيل
 ما فيه مخالفة ظاهر فلا بد ان يكون فيه اجمال فقول ينبغي ان يقتضي
 في تعريف المتشابه ما فيه اجمال ولذا عرف في الاصول الحكم بمتشابه المعنى
 والمتشابه بما لا يتفق معناه **قوله** ولا يلزم منه معرفته الى اخره فيه
 نظر لانه اذا اعتبر العدل لاجل القياس يقتضي ان يكون متعد ولا
 الاخر فيجب اعتبار التعريف لاجل القياس يقتضي ان يكون متعد ولا

عن المعرفة والاولى ان يقال لا يلزم تعريفه لانه عدل عن الصيغة عدل
 عن التعريف الى التاكيد **قوله** هكذا في بعض النسخ او طلب ان يؤولوه الى قوله
 يشاء الى ان الواو في قوله تعالى وابتغاه تاويله بمعنى او **قوله** والاولى
 الى اخره اي ابتغاه الفتنة شان العالم المعاند وابتغاه الفتنة شان
 الجاهل فان من اول التاويل الباطل لا يكون عرضه الفتنة بل ادعى انه
 على الحق **قوله** الذي يجب ان يحمل عليه او على مثله لكان تاما اذا التاويل
 الذي ذكره في المتشابه لا يجب ان يحمل عليه بعينه بل يمكن في بعض المواضع
 ان ياول تاويلا آخر ويجب ان يقال ههنا مضاف مقدر راي تاويله
 الذي يجب ان يحمل على جنسه **قوله** اي الذين تدنوا او تكدنوا فيه وهو
 وقف الى اخره ظاهر الكلام يذلل على اختيار الوقف على قوله تعالى والراشخون
 في العلم فيكون الراشخون في العلم الذين يعلمون تاويله ايضا وهو الراجح
 من وجوه اما اوله فلا بد اذا علم الراشخون التاويل كان كذا فانه من
 ان لا يعلموا او اما ثانيا فلا بد اذا وقف على الا الله وجعل قوله تعالى يقولون
 آمننا به خبر عن الراشخين لم يكن لتخصيص الراشخين في العلم كثير فائدة
 لان غير الراشخين في العلم يقولون ايضا آمننا به واما ثالثا فلا بد على
 تقدير ما ذكره الوجه الثاني لا يكون لقوله تعالى وما يدرك الا اولوا
 الابواب كثير ملازمة لهذا الموضع وعرض بانه خلاف الظاهر من وجوه
 اخرها ان قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ الى اخره يذلل على ان اشباع
 المتشابه مذموم وكذا ابتغاه تاويله والتوجيه الذي ذكره المفسر
 من ان المراء بالتاويل تاويل مخصوص خلاف الظاهر وثانيا ان اما في
 قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ الى اخره يذلل على وجود اما اخرى خصوصية
 القران المجمل ولذا قال بعضهم اما لا توجد في القران وما بعدها مرفوع
 الابتنى او يثلث وهذا يذلل على ان المقدر فاما الراشخون في العلم

يقولون الآية وثالثها ان الذوق السليم يحكم بان النسب ان يكون والاربع
في العلم يقولون امثاله كلاما مستقلا ورابعها ان قوله تعالى يقولون
امثاله النسب بعد فهمهم تعالى المتشابه كما لا يخفى على المتأمل حال
هذه الامور ربح الامامية نفسه بالوقوف على الاشارة يمكن ان تجاب
عن الوجه الاول بان المذكور على ما يفهم من الكلام اتباع المتشابه لاجل
استغناء الفتنة لا لاتباعه مطلقا وعن الثاني بان اما الاخرى منع ما في
حيزها فقد راي فاما الذين ليس في قلوبهم ربيع فلا يتبعون المتشابه
لاستغناء الفتنة وعن الثاني بان الانسبية التي ذكرها انما تكون اذ
لم يكن باعث على الحمل على خلافه وقد بينا الوجوه التي ترجح خلافه وعن
الرابع انما لانسلم ان الايمان انساب بعد فهمهم معنى المتشابه وثالثها
هذا يعارضه الوجوه المزمجة لخلافه **قوله** ادعاه لقاطع الى اخره
فان قلت ما لا يدل على القاطع على ما هو المراد منه لا يلزم ان لا يعلمه
الرايكون لمر لا يجوز ان يعلم المراد بالنظر والبداهة قلنا مراده من
القاطع ما يدل قطعاً على المراد وان لم يكن نص القرآن او الحديث بل الدليل
القوي فهو يشمل النظر العقلي المحقق **قوله** مدح للاصحاب الى اخره يدل
على ما ذكرنا من ان مختاره اوقف على الرايكون في العلم **قوله** وانما
الآية بما قبلها الى اخره يمكن ان يقال انما لما قبل انما تعالى في عالم بكل
شيء ويصور في الارحام كيف يشاء ولا يخفى ان كيفية علمه بالاشياء وقصور
الاجتهاد مما لا يتركه ان يبلغه فهم احد فكل من المتشابه متشابه
الذي معناه غير مفهوم بل نقول الحكم بانما تعالى في عالم مناسب للحكمة
من وجهين من حيث الاطلاق ومناسب للمتشابه من حيث الكيفية فان
كيفية علمه تعالى بالاشياء غير معلوم لاحد **قوله** او انما جواب عن تشبث
النصاري الى اخره اما وجه تشبث النصاري بما ذكره فواضح انهم قالوا ان

العلمة

العلمة التي اتفقوا عليها من لاقايم الثلاثة التي اثبتوها انتقلت الى بدن
عليه فيكون رجا واما الجواب عنه فهو ان الآية تدل على انه تعالى منزل
العلوم الى من شاء من عباده فهو الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم الكتاب
الذي هو منبع العلم والمعارف فيكون كلمة الله عبارة عن افاضة العلوم
الى عيسى ولا يلزم شي مما ذكره النصاري **قوله** بعد اذ هدينا لا يخفى ان
اذ هدنا ليس للظرفية بل لمحذو الزمان فكان المعنى بعد زمان هدنا
فما قال بعضهم من ان اذ واذا لازم الظرفية ليس بقوي **قوله** كل رسول
هذا العموم مفهوم من عدم ذكر المومنين فالتخصيص بمومنين ومُسْتَوْلُونَ
اخر تخصيص بلاخصص كما قال امير العربية في فلان يعلم انه حذر في القول
ليدل على انه لا اعطى غيره **قوله** لا يحب عليه شيء فهمه عماد كرمه خفا
فان كون الشخص دهاجا للرسول لا ينافي ان يحب عليه شيء غاية الامر
انه يلزم ان لا يكون دهاجا لذلك الشيء وقد يقال ان قوله انك
انت الوهاب يدل على انه الوهاب لكل شيء وكل نعمة فلا يحب عليه شيء والا
لما كان دهاجا لذلك الشيء الذي يحب عليه فتأمل **قوله** فان الالهية
تنافيه لان اخلاق الميعاد كذب مناف لالكمال الذي هو مقتضى الالهية
قوله لو ان الخطاب اي غير الكلام من الخطاب الى الغيبة ووجه شعارة
بالتعظيم تعليق الحكم بصرح اسم الله تعالى يعني ان الوهبة منافية
للاخلاق للميعاد فاجازته مما يمت به فهو امر عظيم ثم انما كان دليل المدلول
الترجيح فان الوهبة دليل على عدم اخلاف الميعاد لانه نفع في الالهية
تقتضي الكمال **قوله** واستدل به الوعيدية على عدم عفو النفساق فانه
تعالى اذ عذبه بالعذاب ومولا خلف الميعاد **قوله** تعالى شيئا مفعول مطلق
اي شيئا من الاغتناء ويمكن ان يكون مفعولا به ان لن تدفع عنهم بدل رحمة
الله تعالى شيئا من العذاب فان رحمة الله تدفع العذاب واموالهم واولادهم

لا تكون بذلك الرحمة ودفع العذاب وقيل استئناف وعليه هذا يكون مبتدا
وكذا نوابها ياتنا خبره وهو معنى قوله او خبر ان ابتدأت الى اخره **قوله**
حال باصنافه وقد يكون ذو الحال والفاعل فيها مستفاد من الكلام
لان المعنى اذ لك مشبهون بالفرعون او يكون الحال حالا من ضمير الفعل
الذي هو صلة الذين **قوله** اغار بالعين المجرة جمع غمر نعم الغني وكون
الميم وضما وهو ممن لم يجرب الامور فيكون قوله لا علم لهم بالحرب كالبيا
قوله على ان الامريان يحكي لهما يحيى امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يحكي ما اخبر
الله تعالى به من عبدهم بعض اللفظ الذي ذكره الله من حالهم فائدة تعاطف
قال النبي صلى الله عليه وسلم وتحترون الى جهنم وامر النبي عليه الصلاة والسلام
ان يذكر هذا اللفظ بحيث لهما وكانه قيل قلنا اقول لك ستمظنون وتحترون
الى جهنم **قوله** وقيل للمؤمنين يرجع ان يكون الخطاب للكفرة لانه اذا كان
الخطاب لهما كانت الآية باعثة على اسلامهم واذا كان الخطاب
للمؤمنين كانت موجبة لزيادة اعتقادهم لكن كون الآية آية للفر من الاله
اقوي لان الاهتمام باسلام الكفرة اهم **قوله** وذلك بعد ما قيل لهم في
احبهم الصبر الاول للمؤمنين والثاني للكافرين وكذا صبر اجتراد وصبر
عليهم راجع الى المؤمنين والصبر الاول في الاقوام المشركين والثاني للمؤمنين
وقوله غلبوا يمكن ان يكون معنيا للفاعل وصبره راجع الى المؤمنين
ويكون مبنيًا للمفعول فيكون راجعا الى الكفار **قوله** او يري المؤمنين
المشركين الى قوله وبويده فراء فافع ويعقوب فيه نظرفاءة اذا طعن
معنى الكلام ما ذكره ان ينبغي ان يقال تزوهم مثلكم والحب ان صاحب
الكشاف صرح بان قراءة فافع لا تساعد هذا المعنى وذكره في بيان عدم
المساعدة ان خطاب لك المشركين فينبغي ان يكون خطاب تزوهم ايضا
لهم حذر من متافرا النظر ويمكن دفع هذا اي دفع عدم المساعدة بان قراءة

فافع على تقدير ان يكون الخطاب في لك المؤمنين ودفع الاول بان يكون
الانتفاع من الخطاب الى الغيبة قال العلامة الطيبي لا يستقيم ان يكون
المعنى تزوهم ايضا المسلمون المشركين مثلهم لان المعنى في هذا امثلي
المشركين الا ان يكون القاتل ثقل على صاحب الانتفاع انه قال
الخطاب على قراءة فافع للمشركين المسلمين اي تزوهم بائسكون ويكون في مثلهم
ايضا المسلمين وهو لفظ غيبة والمعنى تزوهم ايضا المسلمون المشركين مثلهم
اي مثلكم وفيه انتفاع في جملة واحدة وهو وان كان صحيحا لكن غالب
الانتفات ان ياتي في جملة من قال العلامة الفقا زاني الخطاب المشركي
قريش ويكون الصبر في مثلهم للفتنة الكافرة بطريق الغيبة لا المحاطين
بتزويهم ليلزم الانتفات من الخطاب الى الغيبة وقوله تعالى واخوي كافة
ليست عبارة عن المخاطبين بقوله لكم بحيث يكون مقصدا لظاهر التعبير
عنها بطريق الخطاب ليلزم الانتفات من الخطاب الى الغيبة فاعلم ان اللفظ
في هذا الكلام اسلا اقوسعه في قوله الحكم يكون للمخاطبين بقوله تعالى
لكم غير المراد بقوله تعالى والحري كخافرة ان ليس المقصد الى التعبير عن مخاطبة
بالغيبة بل المقصد الى ان الصبر الى المذكور بطريق الغيبة وان كان
المذكور ان شيئا واحدا **قوله** تعالى زين للناس الآية الذي يخطر في
النفوس انما ذكر في الآية امر القرو والمجاهد وكان من الممكن ان الواقع
كثيرا ان المجاهد يجاهد لاجل المال والنساء والولد وغيره فافع ذلك بان
الامور المذكورة متاع الحياة الدنياه لا بد من انقطاعها وعند الله الثواب
الذي يبقى ابدًا فينبغي ان يكون نظر المجاهد الى علاء الدين وظل ثوابه
لا حصول الامور الدنيوية الدنيوية **قوله** مماها شهوات قال صاحب
الكشاف الوجه في ذكر الشهوات ان يقصد تحسيسها فتسميتها شهوات
لان الشهوة منزلة عند الحكماء مذمومة من اتباعها ولهذا قال المصنف

ان الامة في معنى الدم **قوله** والقناطير القنطرة معناه القناطير الكثيرة
 الكاملة فان من عادة العرب ان يشتقوا من افظ الشيء الذي يربطون
 المبالغة فيه في وصفه ما يتبعونه كقولهم قال ظليل **قوله** اغاخص
 المال الكثير بالذكور لان المال القليل يكون محمداً لان امر المعاش يكون
 مرتبطاً به **قوله** او المظلمة هي التامة الخلق والمسومة بهذا المعنى
 كانتا مشتقة من السور في البيع لان الحسن الخلق يباع كثيراً او من السور
 بمعنى العلامة لانها كانتا علم بالحسن **قوله** ورفق الجاني فقال مزون
 الشهوات المباحة والله تعالى ومزون الشهوات المحرمة الشيطان **قوله**
 تعالى ورضوان من الله لعل الرضوان عبارة عن الفيوض المعنوية للابضة
 على الارواح ولهذا كان الرضوان اكبر واعلى من الجنان التي هي عبارة عن
 الفيوض النورية المتعلقة بالاجسام **قوله** واسطها الجنة وكذا وقع
 ذكرها في ادما حتى يكون الترتيب لوضعي مناسباً للترتيب الطبيعي **قوله**
 لان المغفرة الى اخره المغفرة هي غفر الذنوب وهو ان كان من المطالب
 العلمية لكنها ليس باعظم منها مطلقاً بل القرب من الله ورضوان منه
 اكبر وهو الفيض الروحاني كما ضرنا الان يقال المراد من الاستغفار
 طلب ما يكون كالاداء موجباً للاحتياج اعم من ان يكون مغفرة الذنوب
 او لا **قوله** في استحقاق المغفرة او الاستعداد لها لا ملائمة ذكر الاحتياج
 بل الاولى لاقتضار على ذكر الاستعداد **قوله** للدلالة على استقلال كل
 واحد منها كما لا يهر فيها اي لو لم يحطف لتوهم جعل بعضها صفة للبعض
 المتأخر لا المقدم فكان المقيد والقيد مستقلاً لكل واحد وما كان كل
 منهما صفة كالوجه للوجه كان اشارة الى كمالها فيها اذا انصبت في
 صفة لا يمدح بها بالاستقلال **قوله** والنفس اصغر اقله ما يتوشت
 النفس من الامور الخارجية وبعد هاتما اختلج فيها في النهار من الخواطر

والوساوي الحاصلة من استماع كلامه الناس واجتماع الشخص معهم للاشتغال
 بالامور الدنيوية **قوله** شبهة لك اي النبيين بالطريق المذكورة التي
 هي نصب الدلائل من الله تعالى واقرار الملائكة واحتجاج العباد في البيا
 والكشف بشهادة الشاهد يعني ليس المراد من الشهادة معاني متعددة
 حتى يكون بمعنى النبيين بالنظر الى الله تعالى وبمعنى الاقرار بالنظر
 الى الملائكة وبمعنى التصديق بالنظر الى اولوا العلي بل معناها اي
 معنى الشهادة واحد بالنظر الى الحق وهو الكشف والنبيين شبه
 البيان والكشف بشهادة الشاهد ثم استعير له لفظ الشهادة
 وانما لم يقدر لفظ شهد على الملائكة واولوا العلي ليكون كل معنى اخر ولا
 يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا الجمع بين المعنيين المجازيين
 لانه خلاف الظاهر مع الاستغناء بالمجاز المشهور المستفيض وفي كلامه
 شي ومما نلاحظه من اول كلامه وهو قوله بين وحدانية الى اخره
 ان شهد بمعنى متى فيكون البيان احد طرفي التشبيه وقوله في البيا
 والكشف صريح في ان البيان وجه التشبيه لاطرف التشبيه ولو قال
 شبه بذلك في لزوم واليقين والانتكشاف بشهادة الشاهد اندفع
 الازراء واعلم انه لا يظهر وجه تخصيص الاقرار بالملائكة والامان
 بالمؤمنين بل الاقرار واقع من كل منهما فلذا قال صاحب الكشاف ولذلك
 شبه بشهادة الشاهد اقرار الملائكة واولوا العلي واحتجاجهم عليه
 واما الاحتجاج فكما انه واقع من المؤمنين يمكن وقوعه من الملائكة
 او ليس في الشرح ما يابى الاستدلال لكن لما كان الاحتجاج منهم غير طام
 خصه بالعلماء **قوله** اي مقبها للعدل فتكون الباء للتعدية **قوله** او
 عن موافق صاحب الكشاف في ما وجد اي انتصابه كالاعن هو واجه
 من انتصابه عن فاعل شهد لانه اقرب واول على المقصود الذي هو قوله

قوله في قوله تعالى
 وما انتصابي عليكم الملائكة
 مني وكوني منكم
 2 الملائكة وكوني منكم

القيام بالقسط تحت الشهادة لانه اذا كان خالعا عن ضميره هو كان التوحيد
 مع قيده الذي هو الحال المشهودا بعد خلاص ما اذا كان خالعا عن
 فاعل شهد فليسبب الشهادة واقعة عليه واثار المصنف بقوله
 ومؤمنه راج في المشهود به اذا جعلته صفة لا اله الا الله والاعيان الضمير
 اي اذ اجعل حاله عند كان المعنى شهد الله انه لا اله الا الله هو
 اي شهد بتوحيده حال كونه قائما بالقسط وكانه قيل شهد بالتوحيد
 ويكونه قائما بالقسط بخلاف ما اذا كان خالعا فاعل شهد فاقول
 القيام حال الفاعل الشاهد وليس بداخلية المشهود به وقس عليه حاله
 اذ اجعل قائما بصفة لا اله **قوله** حال مركبة اذ مفهوما الحال معلوم
 من الكلام السابق فان الله الذي لا اله الا هو لا بد ان يكون قائما
 بالقسط **قوله** ومزيدا لاعتنا بغيره اذ لمة التوحيد فان قلت
 المفهوم من التكريرا المذكور مزيدا لاعتنا بالتوحيد نفسه لا بآدلة
 قلنا لا يعرف التوحيد الا من الادلة فزيدا لاعتنا بالتوحيد وجب
 لمزيدا لاعتنا بآدلة **قوله** والحكم به بعد اقامة الحجج وبني شهادة
 الله تعالى وملاكمته واولي العمل **قوله** لتقدم العمل بقدرته
 على العمل بحكمته لان الحكمة فعل الشيء على ما ينبغي ففي اول الحال علم نفس
 الفعل ثم بعد ان اتمل فيه ظهرت الحكمة **قوله** او الصفة لفاعل شهد
 هذا خلاف ما تقر عند من من تقدمت الغت على الموقوف ولذا الماقال
 صاحب الكشاف العزيز الحكيم صفتان قال العلامة التفتازاني
 يعنى الصفة المعنوية لا النعت الحسي وقران رفعا بالمبدئية او
 يكونها خبر مبتدأ محذوف **قوله** وقد ورد في فضلها اي في فضل الشهادة
 والعهد المذكوران من شهد بها لوجهانية يدخل الجنة **قوله** وبني دليل
 الى اخره اي الشهادة اي فضلها دليل على شرف علم الكلام اذ التوحيد

انما يعلم منه **قوله** على انه بدل النظر ان فسر الاسلام بالايان او بما
 يتضمنه لا يخفى ان الايمان هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في خبره
 الدين وعلى هذا لا يكون بدل النظر لان ما ذكر سابقا هو التوحيد والايان
 ليس نفسه بل يشمله وغيره وكذا اذ فسر الاسلام بما يشمل الايمان وغيره
 اذ على هذا التقدير يراد العموم والشمول واعلم ان صاحب الكشاف
 قال بالمبدئية على تقدير فتح ان لكن لم يذكر انه بدل النظر ولعل سببه
 ما ذكرنا فان قلت انه صحيح بما ذكره من قال والبدل هو المبدل منه
 في المعنى فيكون مراد من البدل بدل النظر لانه المبدل منه قلنا قال
 العلامة التفتازاني ان بدل النظر عين المبدل منه فظاهر وانما
 كون بدل الاشتمال كذلك ضاعارا لانه المقصود بالنسبة الى المبدل
 منه والمحكوم عليه بالحكم عليه فعل منه ان كلام الكشاف ليس مخصوصا
 بهذا النظر فاعلم **قوله** وبدل الاشتمال ان فسر بالشريعة وتكون
 الشريعة هي القواعد المبينة للاعمال اذ لو ارد بها اعم منها بحيث
 تكون شاملة للعقائد ايضا لكان المبدل منه الذي هو التوحيد جزئيا
 منه فلم يكن بدل الاشتمال وههنا يتبين ويؤان الرضي ذكر ان بدل الاشتمال
 ان يكون المخاطب مستظرا للبدل عند سماع المبدل منه وههنا ليس كذلك
قوله على وقوع الفعل على الثاني ان جعل ان الدين عند الله الاسلام
 مفعول شهد يكون التقدير شهدا من الدين عند الله الاسلام **قوله**
 اي اجرا شهدا الى اخره فتكون ان المكسورة بالاعتبار الاول والمفتوحة
 باعتبار الثاني فكلامه صريح في جواز الاعتبارين للحكمة واحدة في ترتيب
 واحد لكن ظاهر كلام الكشاف يقتضي منع لانه اقتصر على ايقاع شهد
 على الدين ولم يذكر هذه الاحتمال **قوله** وهو الدين القويم الى اخره فيه
 انه فيهم من ان الدين القويم هو مجرد التوحيد وليس كذلك بل

الدين القويم هو المركب منه ومن غير ما يجب الايمان به ويمكن ان يقال
اسلام النفس فيه عبارة عن الاستحسان للسلطان والهوى نصيبا فيها
وهذا مستغن للايمان بكل ما يجب به الايمان فصح انه الدين القويم
قوله او مفعول معه فان قيل يجب في المفعول معه ان يكون تعلق الحكم
به وما لصاحب في وقت واحد لكن تعلق الفعل المذكور وهو اسلام النفس
بالفعل وهو النبي صلى الله عليه وسلم فقدم على تعلقه عن تبعه قلنا
يجب في المفعول معه ان يكون تعلق الفعل بصاحبه كما صلي في وقت
سواء كان التعلق الثاني حاصل مع الاول ايضا **قوله** وهم رضوا
به الصبر راجع الى الذين في عصره ولغيرهم منه ان يقتلون عيسى يرضون
بالقتل والباعث عليه الحكم بان الخطاب في قوله تعالى فبشرهم لمعا
قوله كقولك زيد قاتلوا الى اخره فان قيل ما هذه القاتلة جرائية
والنقد يروا اذا قلنا لك ما ذكرنا فافهم فان قوله قاتلوا فافهم مخرج عن
الجملة بحسب التقدير او في معنى قوله زيد رجل صالح فافهم **قوله**
والفرق انه لا يغير معنى الابتداء خلافا لما الاول ان يقال انه لا يغير
معنى الجملة من الحكم بثبوت الخبر على المسند اخلافا لما في التثنية المذكورة
مناسب لمعنى الشرط وهو لا يوجد في الجملة المذكورة بعد مما فلا يمنع
من دخول الفاء **قوله** تعالى وما لهم من ناصرين فان قيل الاول
ان يقال وما لهم من ناصر لعينهم لغيري ليس لهم ناصرا صلا فضلا
عن ناصر قلنا التكنية فيه الاشعار بان نصر الجماعة لا يحصل الا من
جماعة لاسيما واحد هذا اذا كان من زائدة واما اذا كانت تبعيضية وهو
المفهوم من عبارة فلا حاجة الى التوجيه المذكور **قوله** ومن للتبعين
او البيان اذا كان من للبيان يجوز ان يحل الكتاب على الوجهين المذكورين
واما اذا كانت للتبعين فيجب ان يحل الكتاب على التورية لا الجنس

الكتب

الكتب السماوية لان من التبعيضية توجب ان يكون ما قبلها جزءا من
مجزئتها لاجزئها لكونه النسب من جنس الكتب السماوية جزئيا لجزئ
جزئ **قوله** يحتمل التعظيم والتخفيف فالاول ان يعطوا نصيبا وافرا من
التورية والثاني ان يعطوا شيئا قليلا لكن الاول النسب بهذا القادر
لان المقام مقام التعظيم وهو ياسب العمل الكثير فكانت قبل انهم مع
كثرة علمهم بما في التورية فعلوا ما يؤشان الجهال ولذا اقتصر صاحب
الكشاف عليه **قوله** وقرى ليحكم على البناء للمفعول فيكون الاختلاف
فيما بينهم ظاهرا للعبارة مشعر بان كون الاختلاف فيما بينهم متروك على
القراءة المذكورة لكن مفهوم الآية دال على ترتيب ذلك على كل قراءة فان
بينهم دال على وقوع الاختلاف بين اليهود ومنهم الذين او تواصيا بين
الكتاب وقد وقع في هذا من عبارة الكشاف فانه قال وقرى ليحكم
على البناء للمفعول والوجه ان يراد ما وقع من الاختلاف بين من اسلم
من اجارهم وبين من لم يسلم هذا كلام الكشاف ولما ذكر الوجه المذكور
بعد قوله وقرى فهم المصنف انه مستفوع على القراءة المذكورة فقال
فيكون الاختلاف فيما بينهم بالفاء وليس كذلك والحق ما قاله العلامة
الفتاوي في ان معنى كلام الكشاف ان الوجه في تفسير الآية ان لا
يرد ما سبق من الاختلاف بين اليهود وارسول في ملة ابراهيم وفي الرجم
بل رد اختلاف يقع بينهم بعد ايلاد قوله ليحكم بينهم **قوله** وفيه دليل على
اخره هذا مستنبط من اطلاق القول بان الكتاب حاكم وهذا اذا
كان المراد غير الرجم واما اذا كان المراد اياه فثبت كونها حجة في الفرع
قوله استبعاد التوابع مستفاد من قوله تعالى لا تخفى بين المسلمين
وهو دال على بعد ما بينهما فاستعمل للاستبعاد **قوله** لان توفية ايمانهم
وعمله الى اخره هذا دليل على عدم الخلود وروى المعتزلة واليهود ان يقولوا العمل

توفية ايمانهم وعلم تخفيف العذاب النار **قوله** الاكله القمر الى ان
قوله تعالى وان منكم الا اربعة كان ياربك حتما مقصيا **قوله** كقولها
عليه مع لام التعريف اي دخول ما عليه مع لام التعريف يا الله **قوله**
وقيل اصله يا الله ما يخبرني به لنا خير هذا قول الكوفيين وهو ضعيف
لان لا يصح ما ذكره في مثل قول القائل اللهم العنة واهلكه **قوله**
يتصرف فيما يمكن التصرف فيه تصرف الملاك فان قيل الاولي خوف هذا
العبد فانه تعالى يتصرف في الاشياء كما شاء لاكتصرف الملاك فانهم
يتصرفون تصرفا مخصوصا لا يمكن لهم غيرها اما عقلا او شرعا قلنا
المراد انه تعالى يتصرف تصرف الملاك من حيث انه لا مانع له من التصرف
بل يتصرف بطريق خلاف الملاك فانه ممنوع منه فان قيل هذا الكلام
مطابقا لكلام الكشاف يقتضي التشبيه وهو ان تصرفه تعالى لا يتصرف
الملاك والمشيء به يجب ان يكون اقوي وليس ههنا كذلك قلنا
قد لا يكون وجه التشبيه في المشبه به اقرب فذكر يكون اظهر ههنا
كذلك فان تصرف الملاك اظهر من حيث انه محسوس وقيل المعنى انه
مالك الملاك لا مال له غيره فان تصرف الملاك اظهر من حيث في الحقيقة
حتى لا يكون تشبيه بالملاك لكان اولى وهذا الاختصاص مؤمنون
من قوله تعالى وفيه ملك السموات والارض **قوله** فان المير عند
تمنع الوصفية يعني ان التصرف المذكور مع كون الله موصوفاً
العلامة التقاريف لانها باختصاص والتعريف خرج عن كونه
متصرفا فيه فصار بمنزلة حيها الميم بمنزلة صوت مضموم الى اسم
مع بقاها على عليهما وحوز قومه كونه صفة واقول لا يجوز ان يكون صفة
الميم المشددة لانه صوت ولا ان يكون صفة الله اذ لو وصف بشئ لزم
الفصل بين الموصوف والصفة بالاجتناب الذي هو الميم وقول المصنف

عنه الى اخره يشبهوا الى ان غيره ذهب الى جواز كونه موصوفاً **قوله** فلذلك
الاول عام الى اخره لانه تعالى مالك جميع الملك واما ابتداء الملك لاحد
ونزعه منه فاما يكون في البعض **قوله** لانه المقضي بالذات الى اخره هذا
تشبث بكلام الفلاسفة فانهم ذكروا ان الخير مقصود بالذات والشر
مقصود بالعرض فان النار مثلا خلقت للنفع واما احراقها بيت الفقير
فاما يقع بالعرض وفي المواقف وشرحه قالوا الفلاسفة الخير واقع بالقصد
الاول والشره اخل في القصد اخل بالبيع والعرض **قوله** اذ لا يوجد شر
جزئي الى اخره ما ذكر لا يلزم منه ان يكون الشر مقصودا بالعرض ولا يجوز
ان يكون الجزئي مقصودا بالذات ايضا الا ان يدعي ابتداءه في المدعي
المذكور ويجعل ما ذكر تشبيها عليه **قوله** اولان الكلام وقع فيه الى اخره
فانه يفهم من القصة المذكورة ان الله تعالى يوفي البلاد المذكورة لامة
البيي صلى الله عليه وسلم وهو الخير اي الابتداء المذكور الخير الذي يساق
الى المؤمنين **قوله** لا يبينها اي لا يبين المدينة ومما حرقا ان يكتبها ههنا
والحرة كل ارض ان حجارة سواها محترقة من الحر والحيرة بكسر الحاء
مدينة بقرية الكوفة وتشبيه القصور بانياب الطلاب في بيامها وصغرها
والنصارى بعضها الى بعض **قوله** بالنقصان والزيادة والنقصان الاول
دخول ابتداء ضوء النهار في ظلمة الليل اذ دخول بدو ظلمة الليل في ضوء
النهار والثاني ان يزيد اليوم في الطول فصار بعض زمان الليل اخل
في النهار او يزيد الليل في الطول فصار بعض النهار اخل في الليل
في الليل **قوله** تعالى من دون المؤمنين الذي يخطر لي في خاطري الكريب
واسم اعلم ان المعنى لا يتخذ المؤمنين الطوائف اولياء طائفتين من غير
المؤمنين اي حال كونهم على الكفر فعلم ان الكفر مانع عن الولاية فان الولاية
منها لها وقال العلامة القساري في حاشيته المعنى لا تورثوا مالا

الطافير على مولاه المؤمنين أقول فان قيل هذا لا ينبغي المشاركة بان تكون
مولاه الطافير والمؤمنين معاً قلنا لما أمكن ان تكون المولاه كلها للمؤمنين
فجعل بعضها للطافير يستلزم اشارة مولاه الطافير على المؤمنين **قوله**
ما يجب اتقاؤه او اتقاً فعلى الاول تقاؤه مصدر بمعنى المفعول وعلى الثاني
مفعول مطلق **قوله** كما قال عيسى عليه السلام كن وسطاً واسأل جانباً
كن وسطاً في معاشرتهم ومخالطتهم وامش جانباً من موافقتهم فيما ياتون
ويبدون **قوله** وهو يمد يد عظيم مشعر بتناهي الهيبة في البع هذا الاستعارة
بسبب تعليل الخديري بذات الله تعالى من غير ذكر صفة معينة من الصفات
كما تقدم مثلاً فان الذات المقدسة الاله على جميع صفات القهر والامارة
صفة معينة فلا يكون هذا الاستعارة **قوله** تعالى او تبدؤ فان قلت
وجدد كالعلى بخصيات الضمير ظاهر فافهم ذكر العلى بما يبدؤ ويظهر منها
قلنا العزم من ذكره ان علمه تعالى بما خفي وما ظهر في مرتبة واحدة وليس
بديهما اتقاؤك كل منهما ظاهر عنده كما هو هو **قوله** ولا يصح ان تكون ما
شرطية قال العلامة التفازاني عليه اعتراف من مشهور وموافقه اذا
كان الشرط ما ضامياً والجرائم انما جاز فيه الرفع والجزم من غير تفرقة بين
الشرطية واسما الشرط وقد تجاب بان رفع المضارع في الجرائد ذكره
في الشرط نص عليه المبرز وشهد به الاستعمال حيث لا يوجد الا في قول
الشاعر وان اتاه خليل يوم مشعبه يقول لا غاب مالي ولا حرمه
قوله ولكن الحمد على الخبر اوقع معني الى اخره قال العلامة التفازاني
لان الكلام المذكور حكايه ما يقع به اليوم المذكور ولو حمل على الشرطية
لزمن ان تكون علمت مستقبلاً بالنسبة الى ذلك اليوم لكن ليس علمت استقبلاً
ذلك اليوم فان قيل هذا لا يوجب عدم صحة الشرطية وجوب كونها موصولة
لاكونها اذ في قلنا يمكن دفع لزوم الاستقبال بتقدير كان فان كانت

الشرط

الشرط لا تقلب كان عن الماضوية فيصير المعنى وما كان علمت اي علمت سابقاً
في الدنيا تود الى اخره **قوله** بحيث تحلبها على ما يقرب به اليه توضيحه ان
تميل النفس الى الكمال مراتب في الضعف والقوة فاذا اتم الميل المذكور ضعفت
لم يصل الى ان يحل الشخص على ما يقرب به الى الشيء الكامل لرسمه **قوله** من
الله وبالله والى الله يعني حدوثه من الله تعالى وبالله به وانتهاه
اليه بمعنى انه في الحقيقة كمال له تعالى باعتبار ذاته اي الكمال ذال
على عظمته تعالى **قوله** لا يكون حبه الا لله وفي الله اي يكون حبه محضاً
بالله تعالى حقيقة لا يكون لغيره تعالى اشتراك معه فيه وحبه في
الله تعالى عبارة من ان يكون الحب في رضاه فيؤول الى الاول **قوله**
على طريق الاستعارة او المقابلة وحده الاول بان الرضى يشبه بالحب
لانته ترك الاعتراض وهو موجب في الجملة للقرب الى الشيء المرص كما للحب
فيستتر كان في استلزام القرب وكذا في ايصال النعم فاستعير المحبة
للمرضا فالاولى ان يقال ان المحبة مستلزمة للرضا فيكون استعمالها
فيه مجازاً امسلاً ولعل هذا مراد من الاستعارة فان المجاز المرسل ايضاً
استعارة لغوية ووجه الثاني بان الرضا وقع مقارناً للمحبة المذكورة
سابقاً فغير عنه بلفظ المحبة للمشاكله فان قيل على هذا التقدير
ايضاً تكون المحبة مجازاً اذ لا ينبغي ان المراد بها غير معناه الحقيقي فما
وجه جعله مقابل للاستعارة قلنا لفظ المحبة وان كان مجازاً
على التقديرين لكن الاعتبار مختلف فبالاعتبار الاول يكون استعمالها
في الرضى للمساواة وعلى الثاني يكون استعمالها فيه باعتبار الخاصية
واعلم ان ظاهر كلامه يدل على ان مجموع ما ذكر من قوله اي رضى عنك الى
قوله بيوثكم بما جوار قدسه معنى قوله تعالى يحبكم الله ويعرفكم ذنوبكم
لكن ليس كذلك بل معنى الاول رضى عنكم ومعنى الثاني يتجاوز عنكم

منكم وانما كشف الحجب والتعريب في جناب العرفها لازمان لما ذكرتم في بيان
عليه **قوله** فانه من هذه الحبيبة اي التولي من حيث انه كثر فتكون
الملكة في العذول عن المضمار في الظهور رابعة ذمه **قوله** تعالى وال عمران
فان قيل آل عمران داخل في آل ابراهيم قلنا ذكرهم لان يعرف العالمون
شرف آل عمران وليس التخصيص بعد التعميم لزيادة الشرف كيف ينبغي
سيد العالمين صلوات الله وسلامه عليه لظنه آل ابراهيم عليهم
السلام **قوله** فينصب به اي ينصب بعلم **قوله** وكان لعمران من
يصهر في اخوه اي كان لعمران ابي موسى عليه الصلاة والسلام بنت اكبر
من هارون اخي موسى فظن بعض المفسرين ان المراد من عمران عمران بن بصير
ومنهم من وزجه على اني ولدتها وهذا الظن فاسد لان صريح القرآن
والعلي ان ذكرها كقوله مزعم فان قيل بعد ذكرها آخر كان في ذلك
الزمان وله كفالة من مزعم اخت موسى قلنا ذكرها مؤنوس في زمان
عيسى كما استفيد من القرآن ولو وجد شخص محي بسجي قبله كما قال تعالى
لم يجعل له من قبله سميا **قوله** فلعلها بنت الامر على التقدير او طلبت ذكرا
توضيح الاول انما قالت اي نذرت لك ما في بطني محررا ان كان ذكرا
وتوجه الثاني انها ارادت بالعبارة المذكورة وهي قوله تعالى اي
نذرت لك ما في بطني محررا طلبت لولد الذكور فكان المقصود ههنا
ارزقي ولدا ذكرا حتى يكون خادما لبنت المقدس **قوله** ونصبه على
الحال فيه ان النذر لا بد له من متعلق فو فعل النذر وهو ههنا
جعله محررا فذكر محررا بعده وجعله حالا فتعبر تكرارا فلا ولي ما نقله
العلامة النيسابوري عن ابن قتيبة ان معناه نذرت لك ان اجعل
ما في بطني محررا وعلى هذا يكون محررا لمفعولا ثانيا لجعل ويكون
ان اجعل متعلقا بمعنى النذر **قوله** لان قاتلها علم منه اي تانيث

لعله
محررا

ما في

ما في البطن علم من الحال المذكرة او لولم يذكر لم يعلم من قاتلها الضمير
انما اني اذ يمكن ان يكون المرجع مذكرا وتانيث الضمير باعتبار
النفس والنسبة او غيرها **قوله** وانما قاله تحسرا في اخوه اي ليس
المراد من قوله رب اني وضعها انبي الاخبار عنهم ومما اذا لافادة فيه
بل المراد اظهار التحسر والتعزين باظهار قوت المقصود الذي هو تحرر
الولد المذكور فان قيل كما علم الخاطب ما ذكر علم ايضا تحسرها اذ لا يفي
عليه خاصة قلنا المقصود من الاظهار والمذكور طلب رحمة من الله
تعالى بقوله لعلها مكان لولد الذكور كما قال تعالى فقبلها ربها بقول
حسن **قوله** تعالى رب ان وضعها انبي فان قيل قد قرأ في العربية
ان ايراد ان لدفع الانكار الحقيقي او التقديري فما الانكار ههنا
حتى يدفع قلنا نقل في المطول عن عبد القاهر انه قال قد دخل الله لالة
على ان الظن كان من المتكلم في الذي كان امه لا يكون وعليه رب اني
وضعها انبي ورب ان قومي كذبون ولقد احسن بعض أهل العربية
حيث قال يجوز ايراد ان على الجملة لاظهار المقصود على وجه التاكيد
فيكون قوله تعالى انك انت السميع العليم وكذا قوله في مزعم واي
اجعلها من هذا القبيل اي من قبيل اظهار المقصود على وجه التاكيد
قوله تعالى رب اني نذرت لك في اخره ظاهرا هذه العبارة دال على
ان النذر كان بعد الحمل لكن النذر المحكي عن امر مزعم كان قبل الحمل فاما
ان يقول قوله اي نذرت لك ما في بطني واما ان يقال ان النذر تكرر
منها اما قبل الحمل فيا الطريق المذكورة في التفسير واما بعد الحمل فيا الطريق
الذي حكى عنها في القرآن **قوله** وهو استيناف اي كلام مستقل من
الله تعالى لا انه تحت القول حكما يد عن امر مزعم **قوله** تعظيما لموضوعها
وتجھيلا لها بشا منها اي تعظيما لموضوعها الذي هو مزعم وتجهيلا

لا مهابتها اشعارا بان لها شأنا عظيما **قوله** اي لعلمه في سرها
 وهو كونها انت بعيسى من غير اب وهو مظهر المعجزات العظيمة **قوله**
 بيان لقوله والله اعلم عما وضعت باعتبار انك لقوله والله اعلم عما وضعت
 على ما ذكره يدل على تعظيم شأن المولود لان المقصود من قوله تعالى ليس
 الذكر كما لانتي انه ليس الذكر الذي طلبته كما لانتي التي وهبت لها لان
 لها شأنا عظيما لم يحصل الذكر وهو كونها ام عيسى فالجملية الثانية
 مبينة للفرع من الاولى **قوله** اي وليس الذكر الذي طلبت الي قوله
 فتكون اللام للجنس حاصل قوله انه اذا كان الكلام المذكور قول الله
 تعالى كان اللام في الكلمتين للعهدة لان الذكر فهم من الكلام السابق
 وهو العزير والاني ذكر من صرحا واما اذا كان المذكور كلام ام مريم
 كان اللام فيها للجنس والفرق انه على التقدير الاول كان المتكلم وهو
 الله تعالى عالما بشان الانثى التي وضعت فيحسن ان يجعل اللام
 للعهدة والاني عبارة عن انثى مخصوصة ويكون المعنى ليس الذكر الذي
 طلبته ام مريم كما لانتي التي وهبت لها لان لها شأنا عظيما واما
 اذا كان المتكلم ام مريم وهي لم تعلم شأنها فلا يحسن ان يكون معني
 كلامها ان ليس الذكر الذي طلبت كما لانتي التي وهبت بل الوجه ان يكون
 المعنى ليس جنس الذكر الذي طلبت كجنس الانثى التي وهبت اذ العمود
 خدمة بيت المقدس والذكور مشركون في صلاحته دون الاناث
 فارادة الانثى المخصوصة ليس بذلك الحسن ولهذا حسن في هذا التفصيل
 الذي عقل عنه صاحب الكشاف والله الموفق **قوله** وما بينهما اعتداني
 فان قبل ما بينهما كلام الله تعالى وما كلام ام مريم ولا يكون كلام متكلم
 معترضا بين كلامي متكلم اخر قلنا اما انفسا من كلام الله تعالى وان
 كان حكاية عن ام مريم **قوله** وفيه دليل الى اخره لان السمي بالمفعول

الاول والاسم المفعول الثاني ومما متغيرا بالاول والاسم المفعول الثاني
 وصيرورة الكلام بلا فائدة فلما كانت التسمية فعل المتكلم يجب ان
 يكون متغيرا بالاسم والسمي اذا لم يسم بغير المتكلم **قوله** وتعبنا ان
 الشيطان يطعم في اعزاه كل مولود الى اخره قلنا في هذا التفسير صاحب
 الكشاف ولا يأت على تغيير الحديث من الظاهر اذ لا مانع من مس
 الشيطان للمولود استعارة شبه حالة الشيطان في قصد الانواء
 نحال من عيسى التي باليد وتعيينه لما يريد به وفيه ان قصد الشيطان
 الاغواء لا يوجب استهلاله ومراخه الا ان يراد بالاستهلال غير المعنى
 الظاهر منه فان قبل استهلال الولد يكون اوله زمانا الوضع للام
 المذكورة اما كانت بعد الوضع وبعد قولها الي وضعها انثى وبعد
 التسمية فكيف يكون الاستعانة ما نفعه من مس الشيطان واغوايه
 قلنا الواو لا تفيد الترتيب فلعل الاعادة متقدمة على القولين المذكورين
 وان كانت مذكورة بعد مما فان قلت لم قالت واي سميتها مريم وقلت
 اعيدتها بل لفظ المضارع قلنا لا فائدة استمرار الاعادة كانها قالت
 اعيدتها في كل زمان مستقبلا **قوله** فان الله تعالى عصمها الى اخره
 هذه اشارة الى جواب سؤال يتوهم من الحديث المذكور وهو انه يلزم منه
 شرف عيسى وامه على العالمين سيما المرسلين وليس كذلك فاجاب
 بان العصمة لا لشرفها عليهم بل بركة الاعادة المذكورة ومنع قطع النظر
 عما ذكر لا يلزم شرفها عليهم اذ جهات الشرف كثيرة غاية الامران لها
 سببا لخاصة ليس لغيرها **قوله** بوجه حسن الى اخره لما كان القول
 مقصدا لكان الظاهر تقبلها بانها قبول احسانا فيجب ذكر وجه الباء
 ههنا فوجه اولها ان يراد بالقول ما يقبل به الشيء وهو ما يكون منشأ
 التقاضي والاختصاص وعبر عنه بالوجه فتكون الباء للسببية وقائلا

بان يُقدَّر مضاف أي فتقبل ما رُفِعَ به في قبول حسن وهو منسأ الاختصاص
المذكور وثالثا بان يجوز ان يكون تقبل بمعنى استقبال بالمعنى الذي
ذكره فتكون الباقية **قوله** لانه محل محاربة الشيطان قيل نفهم منه
ان اسما المكان يتجنى على مفعول على الشدو ذوالاوي ان يقال لما
كان هذا الموضع محل محاربة الشيطان فكان للملك جيلة الاله لحرمة
معناه **قوله** جواب كلاما وناسبه صريح في ان العامل في كلمة الشرط التي هي
كلمة الجواز قد صرح الرضي بخلافه قال العامل في كل طرف فيه معنى
الشرط شرطه على ما قاله الاكثرون ولا يجوز ان يكون جرأه على ما قاله
بعضهم ولو جاز عمل الجواز في اداة الشرط لكان الشرط اولى لانهما فعلا ان
توجهما الى شيء الاقرب اولى بالعمل **قوله** وجعل ذلك معجزة لذكر بيان
الى اخره فيه ان الكلام المذكور لا يستلزم اشتباها الامر عليه ان يجوز ان
يكون الاستفهام لتحقيق ان مزمع تعلم مع صغر ما من اين له الرزق اولا
والعجب انه نقل هذه العبارة عن نبينا صلى الله عليه وسلم معلوما منه
بعدم حقيقة الامر ولا اشتباها عليه **قوله** او بعيدا استحقاق تفصيلا
به فان قيل تفسير الحساب بالاستحقاق لا يظهر وجهه قلنا الاستحقاق
ان يكون كل رزق لسبب علم من الاعمال فيحتمل كل رزق مضافا للعمل وهذا
نوع من الحساب فان محموله ان يكون اعداد الارزاق في مقابلة اعداد
الاعمال **قوله** اي من جنسهم الى اخره الظاهر انه اراد بالمالكة واحدا
منها فيكون من قبيل اطلاق اسم العمل على الجزء مجازا والمفهوم من كلام
صاحب الكشاف ان المراد جنس المالكة فيكون الجمع المحلى باللام بمعنى
الجنس لا الاستغراق كما ذكره في مواضع من الكشاف ولا يخفى ان مراد
الجنس الذي هو الحقيقة ليس له معنى الا ان يحمل على واحد من افراده فيؤلف
الى كلام المصنف فيكون ههنا نسبة الفعل الى واحد من الجنس فيكون

الكل

الكلت الخبز حيث حمل اللام على الجنس والوحدة مفهومة من قرينة الكلام
قال العلامة التفتازاني هذا على طريقة نسبة حكم الفرد من الجنس
الى الجنس نفسه مبنية على ان المجازية النسبة ضاملا **قوله** مبالغا
في حبس النفس من الشهوات يعني ان المحصور من يكون قادرا على الشهوات
لكن منع نفسه عنها فاما من لا يقدر فلا يسمى محصورا **قوله** واستفهاما
عن كيفية حدوثه لا يخفى ان الجواب المذكور وهو قوله تعالى كذلك
انه يفعل ما يشاء لا يناسب الاستفهام بهذا المعنى فتكون فائدة
الجواب منعه عن السؤال عن كيفية حدوث بل عليه الادعاء **قوله**
اي يفعل ما يشاء مثلك الفعل فيكون كذلك مفعولا ليفعل ما يشاء
وتقديمه للاهتمام **قوله** او سمات عليه الى اخره هذا الوجه ليس
بقوي اذا اكبر والعقل ليسا بامر من بوجبان التجب بل حصول الولد منها
موجب له فلا يحسن ان يشبه احدهما بالآخر ولذا لم يذكر صاحب
الكشاف وذكر الاوجه الاخر **قوله** واحسن الجواب ما استحق عن
السؤال اي كان مستحقا ومنه عاينه وههنا كذلك فان السؤال
لتحصيل امر بوجوب شكر واعتقال اللسان عن كلام البشر بوجوبه ايضا
قوله والمراد بالخطام ما دل على الضمير بطريق عموم المجازا وهو معاني
شاملة للمعنى الحقيقي للمتكلم والمعنى المجازي وهذا الحسن من عبارة
الكشاف حيث قال فان قلت ان المراد ليس من جنس الخطام فكيف استثنى
منه قلت لما ادي مودي الخطام ومنهم ما فهم يسمى كلاما ويجوز ان يكون
استثنا منقطعاً هذا الكلامه ويتوهم منه ان المتكلم مستعمل صريحا
في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهو غير جائز كما قال العلامة التفتازاني
لكن يمكن حمل كلام الكشاف على ما يوافق كلام المصنف **قوله** رواه
البيهقي المراد بالجمع التشبيها لان كل الية رافعا ولذلك قال

وتستطارد بصيغة التثنية وسقوط النون بالجزء **قوله** وهو موكد لما
قبله اذا امر بذكر الله يفهم من جنس لسانه عن تكليم الناس **قوله** وتقييد
الامر بالكثرة الى اخره لك ان تقول لعل التخرج بالكثرة للمبالغة
في الكثرة ودفع توهم ان الامر مستعمل في غير الكثرة مجازا والجواب
ان مبني كلامه على الظاهر والاحتمال ان المذكور ان مبنيهما على خلاف
قوله وارهاصا هو تاسيس النبوة بظهور الخوارق قبل البعثة
قوله مثل قوله وما ارسلنا قبلك الا رجا لا اذا كان الرسول اخر من
النبى كما هو المقرر لا يلزم من نفي الارسل نفي الاستنباط اذا ارسل اجل
الشخص رسولا والاستنباط جعل الشخص نبيا نعم لو ثبت ان الارسل اليه
الاية بمعنى الاستنباط ثبت المدي **قوله** وقدم السجود الى اخره ههنا
وجه اخر اولى بما ذكره وهو الالة على ان السجود اشرف من الركوع فقد
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد
فان قيل فكل هذا يعلم ان القنوت اشرف من السجود لتقدم الاول
على الثاني في الذكر قلنا لا يلزم ما ذكرنا فان القنوت مقدم وفي الوجوه
على الباقين فتقدمه يكون لذلك ويمكن ان يقال ايضا تقدمه
لاجل ان القيام اشرف من السجود كما هو مذهب امامنا الشافعي رضي الله
تعالى **قوله** او للتثنية على ان الواو لا توجب الترتيب هذا اذا علم مقدم
الركوع على السجود في شريعته وانما اذا لم يعلم ذلك كيف حصل التثنية
المذكور **قوله** للايدان الى اخره لك ان تقول هذا الايدان حصل
لو قبل وار كفي واجدي مع الراكعين بل يلزم من نفس المصليين بلفظ
الراكعين **قوله** كقوله امن مو قانت الى اخره يرد عليه ان الدوام
ليس معتبرا في معنى القنوت بل الدوام لو استغنى عما يستفاد من
اذا الليل فلا يثبت من قوله تعالى امن مو قانت الى اخره ان القنوت

نفسه

نفسه واول الطاعة **قوله** على سبيل التكرار عن كبره توحيه التكم انه فهم
من الكلام كان الكثرة زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم شاهد الواقعة
المذكورة لما ذكر **قوله** على ان الاختصاص والبشارة في زمان متسع
لما يمكن ان يكون زمان البشارة وزمان الاختصاص على الاصطفا واحدا
لم يفرق في التوحيد هذا الابدال وانما الاختصاص والمذكور في الظاهر
انه مقدم على البشارة زمانا كثير احيى الى التوحيد المذكور في جواب
سؤال انه لو كان قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك
الاية بدلائل ان تحتهمون لكان زمان الاختصاص وزمان البشارة
واحدا لكنهما غيران فاحاب بان زمانهما واحد متدينه تسامح فالأ
يقع في بعض والبشارة تقع في بعض اخر هذا هو المفهوم من كلام العلامة
التفتازاني في حاشية الكشاف فان قيل ما وجد الاحتياج الى اعتبار
وحدة الزمان والتساعده قلنا لان هذا البدل لا يكون الا بدلا لكل
او ليس بدلا لبعض ولا الاستعمال اذا كان بدل الكل بحيث ان يكون
الزمان واحدا ولم يمكن ان يكون واحدا الا باعتبار التساعده بتجزئة
تجزئين **قوله** فانه اسمر جنس مضاف الى المبتدأ وهو اسم جنس
مضاف فيشمل جميع الاسماء لان اسم الجنس المضاف للاستغراق لكن يرد
ان هذا يستلزم ان يكون كل من اسماء كل واحد من الثلاثة وليس كذلك
وانما كل واحد منها واحد منها فالاولي الاختصاص على انه اسمر جنس يكون
الضم ان اسمر جنس من غير اعتبار الاستغراق ويكون مفعولا مطلقا
صادقا على افراد كثيرة **قوله** لما كانت صفة اي من مريم وان لم يكن اسما
بل صفة جعل حكم الاسمر لانه يتميز بميز الاسماء فان قيل لا يجوز ان يكون
صفة لعيسى كما جوزه على تقدير كون عيسى خبر المبتدأ المحذوف قلنا
اذا كان عيسى خبرا عن اسمه يكون المراد لفظ عيسى والفظ لا بوصف

جابن مؤتم **قوله** تنبيهها على أنه يولد من غير أب يمكن أن يقال الإضافة
 إلى مزم لتشرق فيها جانبا أمر عيسى من غير أب **قوله** كال مقدرة من كلمة
 أي مقدر أو جاهد لأنه عليه السلام في تلك الحالة لم يحصل له الوجه
قوله كلام الانبياء من غير تفاوت فإن قيل لم يعلم ما ذكرنا قلنا
 من قوله تعالى وكهلا اذ لو اريد بحجج التكليم لكان ذكر الكهلا قبل الجدة
قوله احواله المختلفة المتنافية إلى آخره تنافي الاحوال المذكورة
 باعتبار ان الوجاهة في الدنيا والآخرة تنافي التكليم في المهد لان الوجاهة
 المذكورة لم تحصل له في المهد كذا قوله من المقربين داخلية حجة الملائكة
 التي في السموات نيا في كونه في المهد أي لا اجتماع في زمان وأما كونه
 مستكليا في المهد نيا في كونه مستكليا كهلا وتنافي الاحوال دل على نفي
 الاولوية اذ هذا النوع من التغيير يستلزم حدوث بل كل منها يستلزم
 كما يظهر بالتساوي لافساد **قوله** كال ثالث من كلمة الوجه ان يقال
 حال رابع من كلمة او ثالث من صيغها فان وجهها حال اولي ومن
 المقربين ثان كما نص عليه في الكشاف ويحكم الناس ثالث من الصالحين
 رابع **قوله** تعجب واستعجا وعادي لك ان تقول قوله لو تمسكتني
 لا يناسب التعجب ولا الاستعجا اذ عدي المس في معنى لا يوجب التعجب
 ولا الاستعجا والعادي اذ يمكن ان يكون ترويج في المستقبل فالوجه
 الاقتصار على الوجه الاخير كما قاله العلامة النيسابوري **قوله** اشارة
 إلى أنه تعالى بما يقدر في آخره فيه ان في هذا الكلام دلالة على ان خلق
 الاشيا بمجرده قول كن وأما ان فيه اشارة إلى خلق الاشيا بعد رجاسا
 ومواد فمفهوم او عطف على يسرك في آخره لا يخفى انه على تقدير قراءة
 ونعلمه بالنون كان الاولي بان يكون استعجا **قوله** مضى المعنى
 النطق فيكون التقدير ورسولا إلى بني اسرائيل ناطقا بما في قد جيتكم **قوله**

لخص

لخص بعينه أي لان بعينه مخصوصة بهم **قوله** فان الاحياء الذين من جنس
 الانفال البشرية أي ما لم يكن الاحياء من جنس انفال البشر يتوهم من قوله عليه
 الصلاة والسلام احبي الحرفي اللاهوتية فكرر ذكره بان الله دفع التوهم المذكور
 وأما ابراهيم والاكه والابرس فهو من جنس انفال الصوفية الذي يكرر بان الله بعده
 وفيه ان ابراهيم والاكه معني مسوح العين ليس من جنس الانفال البشرية
 وكره بان الله في قوله فيكون طيرا ماذن الله لانه ايضا ليس من جنس الانفال
 البشرية **قوله** ان كنتم مرتقبين للايمان انما ضربتم هذا لانه لو ابقى
 المؤمنين على عناه الحقيقي لاحتاجوا إلى الاية اذ الاية لتحصيل الايمان
 فاذا حصل فلا حاجة اليها **قوله** ان كنتم مصدقين للحق أي مصدقين
 للحق بعد ظهور **قوله** على وجهين أي على الوجهين المذكورين في تفسير
 ورسولا إلى بني اسرائيل **قوله** او مردود على قوله قد جيتكم أي قد جيتكم
 بآية لاجل لكم **قوله** ولا تخل ذلك بكونه مصدقا للتورية إلى آخره اذ يعلم
 من الانجيل ان ما في التورية من تحريم الاشيا ملا تقييد في الظاهر
 معناه تحريمها إلى زمان معين واذا كان معني ما في التورية ما ذكر كان
 الانجيل مبينا مصدقا **قوله** فان النسخ في الحقيقة إلى آخره أي ليس
 النسخ ابطالا للحكم السابق حتى يكون النسخ مبطلا للنسخ بل مبينا
 للحكم المنسوخ **قوله** الغارق بين النبي والساحر فان الرسل ينظرون
 الخوارق لاجل دعوة الحق وأما السحرة فليس دعوتهم ما ذكر ولا اظهار
 الخوارق لاجله ولكن ان تقول ان دعوة الحق المجمع عليها فيما بين الرسل
 ليس مجرد ان الله ربي وربكم بل هي شهادة ان لا اله الا الله وان الله رب
 كل شيء وبرهانه على ما ينبغي من قوله ان الله ربي وربكم اشارة إلى استعمال
 القوة النظرية باعتبار الحق الذي غابته التوحيد مؤثما ان لا اله
 الا الله **قوله** او جيتكم بآية على ان الله ربي وربكم هذا قرارة من قرارة

ان يفتح القمرة ويؤمن المرأة الشاذة فكان على المصنف بيان المرأة المذكورة
قوله تحقق كثرهم الى اخره اشارة الى ان الكفر ليس امر محسوسا اذ هو كقول
فيكون المراد من احسان الكفر تحقيق العلي به تحقيق المحسوس **قوله** اوفي او
اللام وعلى الاول معناه من انصاري به سبيل وعلى الثاني من انصاري لمقرره
دين **قوله** لا يسند الى الله تعالى لان الخيلة فعل العاجز وهو تعالى منزله
عنه على هذا المعنى المكره والتدبير **قوله** ظرف لكراهه قال العلامة
التفتازاني هذا اوجه من التعليق بخير الماكوس اذ ليس لتعليق كونه
اقدار على العقاب زمان دون زمان كثير معني **قوله** او نبيك عن
الشهوات العاقبة عن العروج الى اخره لك ان تقول لغيرهم من ان من
ليريق له شهوة يعرج الى السماء فيجب القول بان سائر الانبياء ليسوا
كذلك فيلزم فضل عيسى على سائر الانبياء والجواب ان العروج الى الملكوت
بالروح شاملا لجميع الانبياء وهو المراد ههنا اما اذا اريد العروج بالبدن
فنقول للزوم ممنوع اذ لا يلزم من ارتفاع موانع الشيء وجوده له لا يجوز
ان يكون موقفا على شرط وجودي فيجوز ان يكون لبدن عيسى خاصة
به تسليز العروج عند رفع الموانع وهي كونه حاصلا من نفع جبريل ليس
لابدان غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم تلك الخاصية ولا
يلزم ما ذكر فضيلته عليهم كان لابد ان الملائكة خاصة العروج الى
السماء ولا يلزم من تفضيلهم على غيرهم من الانبياء **قوله** وان ينصب مضمير
الى اخره اي يكون ذلك مستتباً بمضمير **قوله** مبينة ما له الشبه الاولى ان
يقال لما فيه من التشبيه **قوله** ويجوز ان يكون المراد ارجي الخبر لا الخبر
اي يكون لترجي الاخبار بهذا القول وهو قال له كن عن خلقه من التراب
لان ترجي نفس القول المذكور عن خلقه من التراب لان القول المذكور خلقه
عن التراب معاً لكن الاخبار عن قول كرم موخر عن الخلق كقولك اعطيت

اليوم

اليوم الفاتر انا اعطيتهم امر الغيب اي ثم اخبركم في اعطيتهم امر فيكون المعنى
فيما نحن فيه خلقه اذ مراد صورته بشرا سويا ثم اخبركم انه قال له ان يكون
قوله والصقم عظم على قوله امرأة اهله والمعنى اشد اتصالا بينهم بقلبه
قوله وهو دليل على نبوته اي كلام العاقب والاستغنى دليل على نبوته اذ
علم من كلامهم انهم علوا نبوته بما ذكره كتبهم وما شاهدوا منه صلى الله عليه
وسلم **قوله** او هو فصل فينبدا الى اخره اي هذا قصر اضافي لاجبتي اذ ليس
الشيء مختصا بفاذ كحقيقته بل بالاضافة الى ما ذكره من امر عيسى عليه
وعليه الصلاة والسلام **قوله** لانه اقرب الى المبتدا الى اخره اصل اللام
ان تدخل على المبتدا لانه لام الابتداء لكن لما امتنع دخولها عليه ههنا
للزوم اجتماع حرفي التاكيد وهو ان اللام دخلت على ما هو اقرب الى
المبتدا الذي هو موضعها الاصل **قوله** لا احد سواه يساويه الى اخره
لله ان تقول له لا يجوز ان يكون الله متفاديا قدرهم وحكمته والخطاب
ان الالهية وهي المعبودية بالحق تقتضي ان يكون المعبود على اكل
حال ولو كان احدا كماله لكان ذلك لا يحل وهو المعبود بل الحق لا يمتنع
فاقص قد او تخلف ذلك اكل ايضا في اويل الخواشي التي كتبناها على
شرح المواقف **قوله** بل والى فساد العالم يرد عليه ان المشركين كثير
في العالم من انهم غير فاسد والجواب ان المراد بالفساد خلاف ما هو
الاصح ولا شان الشرك مستلزما **قوله** ولا يراه اهلا لان فيه
هذا في الظاهر تكرارا وجعل غيره تعالى شريكا في استحقاق العبادة ما وان
يعتقد انه اهلا لان يعبد والجواب ان المراد من قوله ولا يجعل الى اخره
نفي الشرك الجعلي اي كونهما جاحلين غير الله تعالى شريكا له في استحقاق
العبادة وارجو بالجعل القول والمراد من قوله ولا يراه اهلا لان يعبد
نفي كون غيره مستحقا للعبادة في الواقع **قوله** قال نعم يرد ان فاعل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** ان اتخذا الاحبار والرهبان
 اربابا من دون الله ذلك اي لطاعتهم في تحليل بعض الاشياء وحرمتها
 او بالعكس **قوله** اعترفوا باننا مسلمون ذلك ان اعترفوا الى اخوة الاول
 ان يكون المقصود من الكلام هو الحقيقة والثاني بان يكون التعريف
 فيكون المقصود الاصل في اثبات الكفر لا هذا الكتاب **قوله** ثم ذكر ما حل
 عقدتهم الى اخره هو قوله تعالى ان مثل عيسى الانية فان شبهتهم الداعية
 الى الاعتراف بالوحيته كونه من غير اب والانية انطلقت هذه الشبهة
قوله وانقادوا بعض الانقياد هو قبولهم الجزية وترك المشاهدة كما
 دلت عليه القصة **قوله** وعلم ان الايات والنذر الى اخره ثم انما
 ظهر حاجتهم وعنادهم نفى الله عنهم العقل بقوله افلا تعقلون واشتات
 شركهم في الايات **قوله** انكم جادتم الي قوله عنا دأمة انكم
 علمتم ما في التوراة وجادتم الحق بان نضروا على خلاف ما فيه عناد **قوله**
 او تدعون وروده فيه لا يخفى ان هذه العبارة دالة على انهم كانوا
 فيما ادعوا وروده فيه فكيف يفسره قوله تعالى فيما لكم به علم الا
 ان يقال المراد من العلم به ما دعاهم فظنهم كانوا يدعون شيئا في التوراة
 ويدعون العلم بها ويعلم ما ذكر انهم لم يدعوا وروده كيفية دين ابراهيم
 في التوراة وهذا بعيد لان دعواهم ان ابراهيم كان على دينهم يدل على
 انهم يدعون العلم بدين ابراهيم وروده في كتابهم فالاول في الاختصار
 على الوجه الاول كما فعله صاحب الكشاف **قوله** وقيل هو لا يعني الذين
 هذا مذهب الكوفيين **قوله** اصله انتم بتوسط الله بين هجرة
 الاستغفار وهجرة انتم **قوله** بالله من غير هجرة اي باستقامة هجرة **قوله**
 نصرح بمقتضى ما قرره من البرهان البرهان هو قوله تعالى يا اهل
 الكتاب لم تحاجون الانية فانه على ما فسرته والبيان ابراهيم ما كان

يهوديا

يهوديا ولا نصرانيا **قوله** لا سترا ان الا لزام اي دل البرهان المذكور
 على انه لم يكن على الاسلام كما دل على انه لم يكن يهوديا ولا نصرانيا لان
 نفى اليهودية والنصرانية بسبب انهما متحققان بعد ابراهيم وهذه البينة
 جارية كونه ليس على ملة الاسلام لانه ايضا قبلها واعلم ان المقصود من
 كلام المصنف ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن على ملة الاسلام
 فتكون شريعته مخالفة لملة الاسلام في الفروع قال العلامة النيسابوري
 في هذا المقام فان قيل فلو كان ابراهيم يدين الاسلام وان ارادتم به الموافقة
 في الاصول فليس هذا المختصا بدين الاسلام وان ارادتم به الموافقة
 في الفروع لزمن لا يكون محمد صاحب شريعة بل كان مقررا للشرع قبله قلنا
 تخار الاول والاختصاص ثابت لان اليهود والنصارى مخالفون في
 الاصول في زماننا لقولهم بالتبليغ واسرائيل عن يروا المسيح بالله الى
 غير ذلك من قباح افعالهم او الثاني ولا يلزم ما ذكره الجوزي انه تعالى في
 نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى تلك الشريعة
 التي كانت ثابتة في زمان ابراهيم فيكون محمد صاحب الشريعة مع موافقة
 شرعه شرع ابراهيم في معظم الفروع وهذا اللفظ النيسابوري بعينه
 وهو دال على ان المراد من كونه مسلما انه على ملة الاسلام ولا باعث على
 مجرده جعله منقادا **قوله** لموافقهم له في اكثر ما شرع لهم في الاصل شرع
 بصيغة المجهول وتوجيه المصنوع ان يقال لموافقته النبي والمؤمنين في
 اكثر ما شرع الله على الاصله لا لغيره اتباع ابراهيم بل لانه صلى الله عليه
 وسلم صاحب شرع بالاصالة اي بالاستقلال الا ان شرعه موافق شرع
 ابراهيم في اكثر الفروع كما ان مجتهدا موافق مجتهدا اخر فاما اجتهد فيه
 وان لم يكن احدهما تابعا للاخر بل كل منهما مستقل بنفسه **قوله** عطف
 على الهاء في تبعوه الذين اتبعوا ابراهيم وهذا النبي هو المؤمنون فلا فائدة

في ذكر المؤمنين بعدة الا ان يقال انه من عطف الصفات بعضها على بعض **قوله** ولو يعني ان ذكرنا قوله تعالى يود احدهم لو يعلم الف سنة ان لو يعني ليت وهمنا ان لو يعني ان والوجه ان يقال ان لو في مثل هذا الموضع حرف مصدري فيكون معنى الكلام وقد طافنا من اهل الكتاب اضلالكم فتكون ان الواقعة في قوله ولو يعني ان المفوضة وهي الحرف المصدري وكما حققنا هذه المسئلة في سورة البقرة **قوله** وما يتخطا من الاضلال الى اخره الكلام على هذا استعارة تمثيلية شبه حال من لا يتخطى الاضلال منه الى غيره ولا يورثه ولا يعود وبما لاضلاله الاعليه حال من لا يضل لانفسه تقديرا وعلى الوجه الاخر يكون يجوز في انفسهم **قوله** تلبسون الحق مع الباطل هذا التفسير تلبسون بفتح الباء وليس الحق مع الباطل ليس ثوبي زور **قوله** كلا ليس ثوبي زور وهذا تامة الحديث وهو ان المتشيع عالم يملك كلا ليس ثوبي زور وتوضيحه ان المتشيع هو الذي يظهر انه شيعان وليس به والمراد بهذا المتشيع ولا ليس ثوبي زور هو الذي استعار ثوبا يتجمل به او يتنكب به لتقبل ثمنه فهو يسهده زورا و يظهر انه ليس له فيلبس بحقي زور ويصير كما لا ليس ثوبي من الزور ووجه البتة بين المتشيع عالم يملك ولا ليس ثوبي زور ان المتشيع ادعى الكذب بزعم ان له فضيلة ويغترق الناس زعمه الباطل فيكون له جهتان شبهتان بالزور وازداف الزور الى الذوب للاختصاص كما في حاتم الجود **قوله** اي ويرتم ذلك الى اخره اي ويرتم التدبير المذكور وهو الامر بالامان والتمسك او لا التمسك واكثر اخره للعللة المذكورة وهي معقولة قوله تعالى ان يوتي الى اخره اي سبب التدبير المذكور وهو ايتا احدنا العلم والكتاب والدين الحق كما افكاره وتوضيحه ما ذكره صاحب الكشاف

ان نعمة لان يوتي احد مثل ما او تبتهم قلتم ذلك ويرتموه لاني اخر يعني ان ما بكم من الحسد والبهتان يوتي احد مثل ما او تبتهم من فضل العلم والكتاب وعالم الى ان قلتم ما قلتم **قوله** ان الهدي هدي الله اعتبار هذا يتعلق بالتفسير الثاني لبالاول اذ على هذا الوجه يكون ان يوتي احد كلام الله تعالى كما ان قل ان الهدي هدي الله كذلك **قوله** عطف على ان يوتي على الوجهين الاولين العطف على الوجه الثاني نظائر وانما على الاول انكم ديرتم ما ذكر لان يوتي احد مثل ما او تبتهم ولما يتصل به عند كفر من من حاجتهم لكم عند ربكم **قوله** لا يجدي بطا قال في الطحا لا يستفاد منه كثير فائدة ووجه دلالة على ان كيدهم لا يجدي بطا بل هو ان معنى الكلام ان الهدي الذي اهتدي به المشركون هدي الله الغالب على كل شيء فلا ينفذ كيدهم في دفع الهدي المذكور **قوله** وعلى الثالث معناه حتى تحتاجكم عند ربكم اي يكون على الوجه الثالث ويوان يكون ان يوتي خبر ان او يعني حتى لان حاصل الكلام قل ان هدي الله ان يوتي احد مثل ما او تبتهم حتى تحتاجكم ولا يصلح عطف تحتاجكم عند ربكم عليه اذ الحاجة عند الله ليس هدي **قوله** وعيهم المتقين الى اخره يعني انه لا بد من رابط الجزاء بالشرط والغالب هو التفسير وقد يقو روي اخر مقام التفسير وهو معنا عموم المتقين لان عمومها المعنى كلمة الشرط يقوم مقام الرابطة فكانه قيل فان الله سبحانه وغيره من المتقين **قوله** بما يسرهم الى اخره هذا ان توجيهان لقوله تعالى لا يكلمهم الله الاول في الكلام بما يسرهم وان وقع التكلم بالشيء الاخر والثاني في الكلام مطلقا في القيمة وقوله ان الملائكة يسلمونهم جوار منوال هو انه كيف لا يكلمهم بشي اصله قد قال تعالى فورب الله لنسئلكم الجواب عنه ان المراد امر الله الملائكة بالسؤال عنهم وقوله ولا يستغفون تكلم

وأما نفعها انهم لا يتفقهون بها في الدنيا فيكون عدوا لكل مجاز
 على عدم الانتفاع لان ما لا يتفقه به فكأنه معدوم **قوله** والظاهر
 انه كناية لا مجاز لانه يمكن ان يراد من عدم التكلم المعنى الحقيقي فلا
 وجه للحكم بانه مجاز ولا يلزم ارادة المعنى الحقيقي **قوله** يقتلون الي
 اخره اي يصفون السننهم بقراءة الكتاب وتفسيره **قوله** فيملون بها الي
 اخره فكان لسانهم يريد ان يتكلم بالمنزل لعلمهم بانه حق وعادتهم بقرانه
 لكنهم يملون منه من المنزل الى المحرف **قوله** لانهم يزعمون ذلك صريحا اي
 يزعمون ان المحرف من عند الله ولا يكتفون بان يدخلوا المحرف في
 التوراة ويقرؤنه فيها **قوله** وهذا لا يقتضي الي اخره يعني يتوهم من قوله
 تعالى وما هي يوم من عند الله انه اي المحرف ليس من فعل الله تعالى بل فعل
 العبد فيكون فعل العبد ليس فعل الله تعالى فيكون العبد خالفا لفعله
 كما هو مذهب المعتزلة فاجاب بان المعنى ان المحرف ليس منزلا من عند
 الله على نبيه وان كان فعله تعالى اذ لا يلزم من نفي الاخر وهو الانزال
 نفي الاعم الذي هو كونه فعله تعالى **قوله** بسبب كونهم يعلمون الكتاب
 الي اخره ذلك ان تقول يكفي في الربانية كونه الشخص عالم بالكتاب كقول
 عليه قراءة ابن كثير وفافع وغيرهما فافادة التعليم قلنا فافادة اعتبار
 العلم فان التعليم علم وقد قال الرباني من له كمال علم وعلم واما قوله
 فافادة التعليم معرفة الحق والخير للاعتقاد فيه ان معرفة الحق والخير
 مقدم على التعليم فكيف يكون بسببه الا ان يقال ان التعليم يوجب
 زيادة المعرفة وكما انها واثباتها **قوله** عطفه على ثم يقول يدل على ان
 هذا العطف متحقق على الوجهين وما كونه لا مزبدة وغيرها **قوله**
 ثم يامر الناس بعبادة نفسه ويامر الي اخره فيه انه نهي عن اجتماع
 الامرين المذكورين ولا يلزم النهي عن كل منهما وهو المطلوب قلنا لما نهي عن

مجموع الامرين المذكورين يلزم النهي عن كل منهما لان احدا لآخرين يستلزم
 الاخر كما يفهم مما سيجي من ان الامر بعبادة نفسه والنهي عن عبادة غيره
 من النبيين ما لا وجه له لانهم انما اذا تحقق احدهما وجب تحقق
 الاخر فتحقق المجموع وقوله ثم يامر الناس بعبادة نفسه هذا بيان حاصل
 معنى قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي **قوله** وغير مزبدا الي اخره يعني
 اذا كانت غير مزبدة يكون النهي متوجها الي مجموع القول وعدم المزبدا
 المذكورين اي ليس لمن اتاه الله الكتاب والحكمة والنبوة ان يقول للناس
 كونوا عبادا الي ولا يامرهم بان يعبدوا الملائكة والنبيين والمقصود
 انه اذا امر الناس بعبادة نفسه يجب ان يامرهم بعبادة غيره من
 الانبياء والملائكة لانهم كفالة في عدم صلاحية المعبودية فاثباتها
 لنفسه ونفيها عن غيره ترجيح من غير مرجح وههنا نظرو جواب فتأمل
 واعلم ان على كلا الوجهين التقا في الآية لان حق الكلام ان يقال
 ولا يامرهم اذ الصبر عبارة عن الناس المذكورين سابقا **قوله** بل نهي عنه
 فانه صلى الله عليه وسلم نهي العرب عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى
 عن عبادة عزير المسيح فان قيل لم يلزم نفيها كما ان تتخذوا الي اخره
 قلنا اذا كان عدوا لغيره لا يتخذ المذكورة الامر بعبادة نفسه مهيئا
 عنه كما هو مقتضى الوجه الثاني فيكون النهي عن الاتخاذ مع الامر المذكور
 كذلك بطريق الاول **قوله** واذا كان هذا اسما لا نبيا الي اخره هذا
 اشارة الى اخذ العهد والنبوت لما كانوا اصحاب الوحي يمكن اخذ الميثاق
 عنهم واما غيره من الامم فاخذ الميثاق عنهم بواسطة انبيائهم **قوله**
 واللام توطئة كانهما وطأت طريق القسمة بعبادته لنفسه **قوله**
قوله او خبرية اي كونهما موصولة والخبر الرجوع اليه محذوف والتقدير
 ابتكروه كما سيجي لكن هذا المعنى غير ظاهر ولذا اقتصر بعض المفسرين

على الشبهة الا ان يقال ان ما الموسولة تستحق لمعنى الشرط **قوله** لا تجز
ابتاي اياكم الى اخره فان قيل ما وجه جعل الابطناء المذكورة لانه لاخذ
الميثاق قلنا اختصاصهم بالفضيلة المذكورة وبني الابطناء المذكورة وجه
الايان بالرسول المصدق لهم ونصره فان قيل الذين عامر لكن اصحاب
الكتب ليسوا كذلك بل بعضهم قلنا الكتاب وان كان خاصا لكن الحكمة
عامة للتكليف تكون للجميع والاولى ان يقال ان من لم ينزل عليه
كتاب في حكم من نزل عليه من حيث وجوب الاستيعاب **قوله** ونرى لما بمعنى
حيث اذا كان لما ظرفا كان فعله الذي تعلق مؤبده محذوف الى ما يتكلم
من كتاب وحكمة ثم جازاكم رسول بصدق لما معكم وجب عليكم الايمان
به فهو قيد جوابي لقسم ولا يجوز ان يكون ظرفا لقوله لتؤمنن لان
هذه اللام يستلزم ان يعلم ما بعدها فيما قبلها ويكون لتؤمنن سادسا
جواب لقسم **قوله** فليس شهد بعضكم على بعض فعلى القول الاول من الاقوال
المذكورة في نفس ميثاق النبيين وكذا اعل ثابها يكون شهادة بعضهم
على بعض شهادة كل نبي وشهادة بعض الامة على من سواهم وعلى القول
الثالث تكون شهادة بعضهم لبعض ما ذكر او تكون شهادة بعض الامة
على بعض وقس عليه القول الاخر **قوله** عطفت على الجملة المتقدمة وهي
فاولئك هم الفاسقون **قوله** والهمزة متوسطة بينهما لانها لا تنظر الى ايلام
من العطفت المذكور عطفت الانشاء على الاخبار لان الاستفهام ليس حقيقة
بل لانها تنظر الى ما يتبعها من الخبر وانما هي في الجملة ظاهرة يدل على حصر
سبب الاسلام طوعا في النظر وانما هي في الجملة وليس كذلك ان يجوز ان يكون
السبب حصول العلم بدها بوجوب الاسلام طوعا او كرها وهذا هو
الظاهر من حال الملائكة الذين هم في السموات **قوله** او يختارون الى
اخره هذا تفسير اخر لقوله تعالى ولا اسئل الى قوله طوعا او كرها

فالاسلام

فالاسلام بالمعنى الاول موثقا للدين والاسلام وبالمعنى الثاني المتصبر
تحت الحكم وعدم المعذرة عن الخروج عنه فان اكفارا ايضا مستحرون
تحت حكم العقاب وما اراد الله بهم **قوله** وايضا المنسوب الي واحد من
الجميع الى اخره لا يخلو اما ان يكون المنسوب المذكور قابلا للجميع في الواقع
اولا وعلى الاول لا يصح ان يقال المنسوب الي واحد ينسب الى الجميع لان
معنى العبارة المذكورة ان النبي الذي هو غير ثابت للجميع ينسب اليه سبب
ثبوته لواحد منهم وعلى الثاني يكون النسبة الى الجميع كذا ما وقع في
بعض العبارات من نسبة ما مؤثبات للواحد الى الجميع فلعلم فيعتقد
بان يقال في مثل فعله الجماعة اذا فعل واحد منهم ان المراد فعله بعض
الجماعة تحذف واقيم المضاف اليه مقامه فوسعا ولما في هذا الاحتمال
لم يصرح له صاحب الكشاف ولا العلامة النيسابوري بل اقتصر على
الوجهين الاخرين ويمكن ان يقال ان النسبة المذكورة بطريق
المجاز العقلي وقد اسلفنا البحث فيه **قوله** والجواب انه يبقى قول
الى اخره حاصل هذا الجواب ان الاسلام فيما لاعمال الخمسة المعلومة
وجوز ايضا ان يكون الدين تلك الاعمال ومعناه لا يدين الاعمال
التي هي غير الاسلام اذا جعل الشخص نبيا واعمر من عن الاسلام ان يقبل
منه ولا يدين من عدم قبول الاعمال المذكورة عدم قبول كل شيء غير الاسلام
قوله اي الواقعين في الخسران انا خسر بذلك لان الخاسر اذا جعل
على ظاهره يقتضي مفعولا فلا يذكره جعل بمعنى الواقع في الخسران حتى
لا يقتضي المفعول وهذا يظهر مما سبق من قوله ويجوز ان لا يقدر له مفعول
بمعنى خلو في الصلاح **قوله** عطفت على باقي ايمانهم من معنى الفعل الى اخره
فان معناه بعد ان امنوا ويستشهد بصدق واكن باعتراف ان اكن
عطفت على موضع اصدق لانه محذور ولو لم تكن الفا فكله محذور **قوله**

وهو على الوجهين الى اخره لما على الاول فلان الظاهر ان العطف خارج
 عن المعطوف عليه واما على الثاني فلان الاقرار هو الشهادة لو كان دخلا
 في حقيقة الايمان لكان ذكره مع ذكر الايمان خاليا عن الفاعلة **قوله**
 ومفهومه ينفي جوارح غيرهم لان تقدم الجار والمجرور وهو عليهم يقتضي
 حصر اللعنة عليهم **قوله** مطبوعون على الكفر فيه انه قال في ختم الله على
 قلوبهم الآية ان الختم هو الهيئة التي حصلت في النفس عن الايمان وقبول
 الحق ويعبر عنه بالطبع وقال ايضا ان ختم الله الآية على تلك الساق
 الذي هو سوية الانذار وعدمه وعلى ما ذكر يكون الطبع مستلزما لعدم
 الايمان ابتداء والارجح ان يكون علة للسوية المذكورة والاستثناء
 المذكور ههنا وهو قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واشكروا
 الآية ينفي ذلك والجواب ان اولئك اشارة الى القوم المذكورين
 بعد استئذان السابيين عنهم فنفى الذين بقوا على الكفر ابتداء ومنهم مطبوعون
 على الكفر بقى ان اراد لعل لا يظهر وجهه فان ما ذكره هو الفرق البتة فلا بد
 اسقاطه **قوله** فان الظاهر في اخره جواب سوال وهو انه كيف يعرف
 الناس الظافرين ومن لم يلحقوا من كفر بعد ايمانهم وتصديقهم الرسول فاجاب
 بان الظافرين ان لم يلحقوا من كفر كان بالصفة المذكورة ومن كفر بعد
 الايمان كذبة يلحقه صفاتها بلعن مخالف الحق ومن كان بالصفة المذكورة
 مخالف له **قوله** ولذلك لم يدخل الفاء توضيحه ان ادخل الفاء في الخبر
 يشعر بان المبتدأ مستغن لعله ترتب الخبر لكن اذا حمل عدم قبول التوبة
 على احدي الصور المذكورة لم يكن علة لعدم قبولها ما تضمنه المبتدأ فلا
 يصح ايراد الفاء على الخبر **قوله** انما يتون على الضلال انما ضرة بذلك
 لان نطاق الضلال ليس مخصوصا بهم بل يشملهم وغيرهم لكن الترتيب يدل
 على الاختصاص بسبب جوارح الضلال وكون الخبر محلي باللام فوجب ان يفسر

عاذا كرحتي بفتح الاختصاص لك ان تقول الثبات على الضلال ليس مخصوصا
 بهم لان غيرهم قد يكون ثابت الضلال والاولى ان يفسر نطاق الضلال
 لان لهم كمال الضلال لارتدادهم بعد الايمان وتصديق النبي صلى الله
 عليه وسلم وكفرهم بعيسى والاشجار ونحوه القرآن وحمل الضلال على
 كماله ذكره العلامة النيسابوري ويمكن ان يقال الثبات على الضلال
 مستفاد من عدم قبول التوبة ويكون القصر اضافيا احترازا عما
 يقبل توبتهم **قوله** كما انه قيل فلن يقبل من احدكم فدية الى اخره فوجهه
 ان يقال عدم قبول من الارض ذهابا كناية عن عدم قبول الفدية
 اصلا فانه قيل لن يقبل من احدكم فدية ولو كانت الفدية ملأ
 الارض غاية الفدية واما وجهه به لان ظاهر الكلام يقتضي ان
 يكون المعنى فلن يقبل من احدكم ملأ الارض ذهابا ان يفديه ولو يقف
 به وهذا المعنى غير ملائم **قوله** او المراء ولو اقدمي بمثلها اي لن يقبل
 من احدكم ملأ الارض ذهابا لو اقدمي به ولو اقدمي بمثلها يقبل
قوله لان المثليين يتحكم في واحد علة للزيادة والحذف المذكورين
 اي قد يراد مثل الشيء ويضاف اليه نحو قولك مثلك لا يتخلو وتريد به
 انت لا يتخلو وقد حذف المثال المضاف اليه نحو ابو يوسف ابو حنيفة
 واما زيدا وحذف لان حكم مثل الشيء حكم نفسه فاذا ذكر جعل حكم
 الشيء للمثله اذا حذف جعل حكم المثال للشيء **قوله** لان من لا يقبل منه
 الفدية الى اخره اي لم يحصل من قوله تعالى لن يقبل من الى اخره الاضا
 الطل اذ يمكن ان لا يقبل منه الفدية لكن يعفى عنه تكرار اي يقتضيا
 فلما قيل اولئك لهم عذاب اليم حصل الاقنطاط اطلاق من المعنى **قوله** ومن
 مزيدة للاستغراق لظاهرها انه اراد بالاستغراق نفى المناصر مطلقا
 اذ هو المقصود ولكن كون من مفيدة له ليس مسئلا الا اذا دخلت في التكرار

المفردة نحو ما جأني من احدنا اذا دخلت على الجمع فلا تقبده ويمكن ان
 يكون مراد من الاستغراق استغراق الجمع كما قاله صاحب الفتاح من ان
 الجمع المحلي باللام يفيد استغراق الجمع كما قاله صاحب الفتاح من ان
 البخاري اختلفوا في ضبطه قال القاضي عياض رويناه بفتح الباء والراء
 وفتح الراء وضما فتح كسر الباء قال وبالرفع قرأناه على شيوخنا بنديس
 والروايات فيه القصور وروينا ايضا بالمد قال اليتي وحاء مقصورا
 كذا المحفوظ يجوز ان يمدية اللفظة وقد جأني اسم قبيلة وبير طبتا
 من بساتين المدينة او البستان الذي فيه بير حاضيف البير الى حاء
 وكانت بساتين المدينة تدعى بالاباء التي فيها وبير حاضيف الباء
 وسكون القائية وفتح الراء وهو مقصور لا يتسرى فيه اعراب فهو
 كلمة واحدة لا مضاف ومضاف اليه **قوله** نخرج كلمة فقال عند الله
 والربني بالشي قال الرضي يقال باسكان الحاء ونونها مكسورة فان
 وصلت خفتته ونونته مكسورة الحاء وروما شدة موهنا مكسورة وهي
 من الاصوات الدالة على التعجب وقال القاضي عياض حكى الكسري لا تنون
 وروي بالرفع واذا كررت فالاختيار تحريك موهنا واسكان الثاني
قوله رايح او رايح احد ما المشاة النخائية وضمتها هزة والجيم
 او الحاء على هذا معناه قريب بروج نفعه لقربه من البلد والاضراب
 والحاء **قوله** وان الآية نعم الانفاق الواجب والمحجب علم ذلك من
 نفسه بق البرء والعرض فانه ليس صدقة الفرض تتعلق بها اذ لا ركة
 فيها **قوله** وتحتل الشبيبة وعلى هذا معناه شيئا مما يحبون **قوله**
 اي المطعومات اي المراد من الطعام المطعومات كما صرح به العلامة
 النقشاني في هذا الموضع من حاشية الكشاف وحيد يلزم ان يكون
 لفظ كل لغوا اذا المراد من المطعومات كل واحد واحد منها لما قالوا من

ان الجمع المحلي باللام للاستغراق ولو كانت اللام في الجمع للجائس كما ذهب
 اليه صاحب الكشاف في مواضع اندفع السؤال والاداء في ان يفسر الطعام
 بالمطعوم فيكون المراد كل المطعوم اي كل فرد من افراده ويمكن ان يقال
 مراد المصنف من قوله اي المطعومات نفس كل الطعام لانفسير الطعام
قوله وفي منع النسخ عطف على قوله في دعوة البراء فان نجرهم اسرائيل اي
 يعقوب عليه الصلاة والسلام ما ذكر على نفسه يدل على نسخ حله **قوله**
 والتعجب عن الاخرات والتفريضة لالتد على التعجب غير ظاهرة لان يقال
 الشراك افرط فاملا والظاهر ان الامر بما يتبع ابراهيم وتخصيصه من
 بين سائر الاديان يدل على ما ذكر **قوله** وهو لا يلزم ظاهر الآية
 اذ هو يدل على ان الذي بيكته الآن هو اول بيت وضع واما النقل المذكور
 فيدل على ان اول بيت وضع للناس هو الصراح الذي رفع في زمان الطوفان
قوله حال من المستكن الى اخره وهو فاعل الفعل الذي هو العاقل في
 الظرف والتقدير الذي استقر بيكته مبارك **قوله** لانه قبلته هه
 الى اخره هذا يدل على كونه هدي بالنسبة الى بعض العالمين لانه ليس
 بقبلة تعلم فان قبلة بعضهم كاليهود بيت المقدس واما القبلة الثانية
 وهي قوله تعالى في ايات فيعيد انه هدي بالنسبة الى جميع
 العالمين **قوله** كما تخاف الظلم عن موااة الكعبة اراء انها لا تطير
 فوق الكعبة بل تخوف حتى لا تكون فوقها حال الطيران وقوله على يدي
 الاصحار اي من الزمان القديم الى الان **قوله** اي ومنها امن من
 دخله هذا التقدير رئيس العطف على مقام ابراهيم على ما ذكره اول الآية
 اعرابه وهو اذا كان مقام بيت اخره منها واما المناسبت للتقدير الثاني
 فهو ما ذكرنا من كونه يدا لاهوا ولي عهدا للتقدير ولذا اقتصر عليه
 صاحب الكشاف **قوله** كقول عليه الصلاة والسلام في اخره فانه

عليه السلام ذكر الثلاث ولم يذكر الاثنين لان قرّة العين في الصلاة
ليس من الامور الدينية فلا يصلح ان يجعل الثالث منها اقول يمكن ان
يقال اذا اريد بانور الدنيا امور تحصل فيها وان كانت متعلقة بالآخرة
باعتبار ظهورها لا تركها وقرّة العين في الصلاة من امور الدنيا لكن العبي
الاول اولى واحسن مما لم يأت كما لا يخفى بخلافه وفي البصائر فلهذا حمل العلماء
الحديث على الحمل الاول ووجه حسنه انه صلى الله عليه وسلم لما عهد
الاثنين منهم بالاعراض عن الامور الدينية فكانت قال في نفسه
ما لي ولا نور الدنيا فاعرض عنها وذكر شيئا عظيما يتعلق بالآخرة **قوله**
لان فيها غنى عن غيرها اي في ذكر صفات ابراهيم وامر الله اهل ما يغني
عن ذكر غيرها اذا الاول متضمن لبقاء الامر في الدنيا وفي الثاني
الامر من العذاب يوما لقيمة الاول بالنسبة الى الدنيا والثالث
بالنسبة الى الآخرة **قوله** وكل ما اتي الى الشئ فهو سبيله قال
العلامة الطيبي معناه كل ما ياتي به الى الشئ من الاسباب فهو سبيله
قوله الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر وجه كونه تأكيدا لشعاره
بان الحج كانت امر ثابت وجب من قبل الاجابة له في الامر به في هذا
الزمان بل اخبر عن وجوبه بالثابت وقال صاحب الكشاف وجدنا تأكيد
اشعاره بانتهى ما وجب لله تعالى في حق الناس لا ينفكون عن ادائه
والخروج عن عهده اي لا ينفكون عن وجوب ادائه ووجوب الخروج
عن عهده **قوله** فانه كما يصح بعد ما لو حذف الحذف لكان ادبي
لانه في الحقيقة اوضح للمراد من الناس فانه او خرج ان المراد من الناس
ليس العام الظاهر بل المقيد وهم المستطيعون ولذا قال صاحب الكشاف
الثاني من وجوه التاكيد ان الايضاح بعد الالمام والتفصيل بعد
الاجمال ليراد له في صورتين مختلفتين **قوله** لانه تكليف شاق

يمكن ان يقال ان هذا التعليل لتاكيد امر الحج بالوجوه المذكورة اي وقد
أكد وجوب الحج في هذه الآية من وجوه لانه شاق الى اخره اقول يمكن ان
هذا التكليف تكليف شاق لانواع المشقة أكد بالتاكيد ان حجة خافوا
وتحذروا من تركه غاية الحذر ويمكن ان يقال ان الله تعالى الاشعار بعظم
السخطة اي انما اشعر بعظم السخطة لانه تكليف شاق فأكده غاية التاكيد
ليحذروا وتحذروا من تركه **قوله** وكفرت به جنس ملأ اي اصحابها من اليهود
والصابئون والصاري والمجوس والذين اشركوا **قوله** ولما كان المنكر
في الآية الاولى الى اخره يعني ان الشهادة تتعلق بالامور الظاهرة
ولهذا ليس لاحداث يشهد بشئ حتى يظهر عنده فلو كان كفرهم ظاهرا
فاسبب الشهادة ولما كان ذكر العقلة مناسبا لاحكامها وخافوا من
لانهم لما كانوا انصفون الصد وتحتلوا فيه كان ظاهر حالهم مشربا بان
الله غافل عما يعملون اذ ليس من شأن من يعلم انه تعالى مطلع على خفيات
حاله وعلمه ان يخفي مثل العمل المذكور **قوله** يمنع من التفتيح الى اخره اي
ابتغاء عوج سبيل الله تعالى الذي يؤد به محمد صلى الله عليه وسلم
يكون اما يمنع التفتيح وتغيير صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه اذا
كان التفتيح ممنوعا لم يثبت دين محمد كما هو حقه اذ هو اهل على التفتيح سائر
الادبيات وايضا اذا تغيرت صفة الرسول المبعوث في اخر الزمان
المذكورة في التوراة كان هذا امتسكهم اي اليهود في ابطال الدين الخبيث
قوله ومن يمسك بدينه او يلجأ اليه تعالى الاول هو من اضاف حجة
وعلى الثاني تكون الباء معية الى وعلى طرفه يكون في الاعتصام كما ينبغي
قوله حتى تقواه فائدة هذا التقيد انه يمكن ان يفهم من اتقوا الله انه
يجب التقوى في الجملة ولا يجب استغناء الواسع فلا قيل حتى تقاته اندفع
ذلك التوهم **قوله** كفوله فاتقوا الله ما استطعتم يعني ان معناه وعني

قوله ان الله حق ثقافته واحدا لان هذا القول منسوخ بالاول
ذهب اليه بعضهم وفي هذا الامر تأكيد للنهي عن طاعتهم بوالذي ذكره الآية
التالية وهي يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا امرين الذين ادعوا اليكم
الاية وانما كان تأكيد الله لان طاعتهم واجب انور انهي الله تعالى عنها
منها الشرك ومنهم مشركون بعبادة عزير المسيح **قوله** وقد يتوجه الى
المجموع دونها اي دون الفعل فقط او دون الفيد فقط واعلم ان هذا
التفصيل غير مدكور في هذا الموضع من الكشاف وذلك ان نقول اذا كان
النهي متوجها بالذات نحو الفعل فلا فائدة في ذكر هذا الفيد المناسب
تركة لئلا يتوهم خلاف المصنوع فان قولك لا تشرب الخمر عطشان النهي
فيه يتوجه بالذات الى اصل الفعل الذي هو الشرب فبعد العطشان يجب
ان يترك لئلا يتوهم ان النهي يتوجه الى شربها في الحالة المذكورة لاني غير
ويمكن ان يقال يجوز ان تكون فائدة الفيد ان يعلم ان النهي عن الفعل
في الحالة المذكورة يوجب النهي في غيرها بطريق الاول لانه اذا كان
منهيا كما يقال لا تؤمن تايها فانه لا شك ان النهي يتوجه بالذات الى
مطلق الزنا لكن الفيد المذكور يوجب النهي في غير الحالة المذكورة بطريق
الاولي لانه اذا كان منهيا عنه حال الموت فان في غيرها **قوله**
والتووق به والامتناع عليه الاعتصام معطوف على قوله الجبداي
استعار للكتاب الجبل واستعار للتووق به اي بالجبل الاعتصام
قوله اعدا الى اخره فان قيل ما وقع قوله تعالى ان كنتم اعداء قلنا
اذ طرف للنعمة اذ هي بمعنى الانعام والمعنى واذكروا نعمه الله عليكم في
زمان كونكم اعداء فجعل التاليف والمحبة بينكم فان قيل كيف تكون المحبة
والمحبة في زمان واحد قلنا يمكن ان يكون حصول احدهما في جزء من
والاخر في اخره نظير ما مر في تفسير قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا اعر

انه به لمن اذ تحتهمون على ان وقوع الاختصاص والمساواة في زمان واحد
متسق **قوله** خاطب الجميع وطلب فعل بعضهم الى اخره فيه ان مجرد خطاب
الجميع على الصواب الذي ذكره لا يفيد انه واجب على الكل لان معناه انه يجب على
بعضكم الامر والنهي فهذا امر في انه يجب على البعض ويمكن ان يفهم من
الاية انه واجب على الكل او الوجوب على البعض ليس على بعض معين ولا
معين للوجوب على البعض الغير المعين فتعين الوجوب على الكل **قوله**
او للتبيين الى اخره هي هنا نظر لان احد الاحتمالين باطل لانه لا يخفى
اما ان يصلح كل واحد للتصدي للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا وجه
الاول بطل قوله اذ لا يصلح له كل واحد على الثاني بطل الاحتمال الثاني
وهو ان تكون في التبيين وقد غير عبارة الكشاف فوقع فيها وقع وجارته
ان من التبيين وقيل للتبيين ويمكن ان يقال لما كان واجبا على الكل اذ لا
ويستفاد بفعل البعض كما يوشان فروع كقضايا فان الوجوب على الجميع
يناسب التبيين والسقوط بفعل البعض يناسب التبيين والاولي ان يقال
ان الاول نظر الى الفيد لمنصب الاحتساب العام والثاني للامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اذ اطلع عليه مع القدرة فان كل واحد مكلف بذلك
قوله وعطف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى اخره لان نقول
النهي عن المنكر ليس من جملة الدعوة الى الخير بل يعود على الشر والحوار
ان النهي طلب الكف عن المنهي والكف عنه خير فطلبه دعوة الى الخير
قوله لان جميع ما انكره الشرع حرام ان اراد بانظر الشرع التحريم
صار الظاهر خاليا عن الفائدة وان اراد به مجرد النهي عنه فكون جميع ما انكره
الشرع حراما ممنوع لان المكروه ما انكره الشرع وليس حراما فان معنوم
كلامه ان كل منكر حرام وهو خلاف ما قاله العلماء قال الامام الحنفي في
في الاحيا المنكر الذي يجب النهي عنه اعم من المحبة لان من راي صيبا

او يمنونا يشرب الخمر فعليهما ان يرفق حرمه مع ان شرب الصبي والمجنون الخمر
 ليس بمعصية ثم ان بعض العلماء قد صرح بان النبي عن المنكر يشتم النبي عن
 المكروه والعجب انه جعل الامر بالمعروف والمنكر في الواجب والمندوب والظاهر
 ان يقال النبي كما لا يرثي في الواجب والمندوب فالنهي عن الخمر واجب
 والنهي عن المكروه مندوب **قوله** والظاهر اني اخره فيه ان ما ثبت فيه
 الحجية والبنية الموجبة للاتفاق عليه لا يفرق والاختلاف فيه
 سواء كان أصلاً او فرعاً واما اختلاف المجتهدين فليس مما ثبت فيه الحجية
 فقوله والظاهر فيه ما فيه بل الوجه ان يقال على التفسير المذكور ان النبي
 عامر في الأصول والفروع **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف
 امي رحمة قال الشيخ الامام تقي الدين السبكي في فتاويه ليس اختلاف
 الامة رحمة وليس الحديث معروفاً عند المحققين ولما اختلف على سند
 صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ولا اظن له أصلاً **قوله** ومن المتأخرين اني
 اخره على هذا التقدير لا يتبين حكم جميع الناس والاولي هو التفسير
 الثالث وهو ان يراد جميع الكفار والحكم بان كل من كفر فهو كافر بعد
 الايمان لانه آمن حين خطاب الاست برمك **قوله** او جزاء الكفر الظاهر
 ان هذا على مذهب من جوز ان تكون الحروف الجارة بنوب بعضها عن
 بعض وان البناء قد يكون بمعنى اللام فتكون البناء ههنا بمعنى اللام
 والجزاء مقدر ويمكن ان يكون ما ذكره حاصلاً المعنى **قوله** لانه لا يخفى عليه
 شيء الى اخره اي الظاهر انما يفرض حق الغير وليس لاحد حق في ملكه
 تعالى بل ما وجد في ايدي المخلوقين فهو حق خالص لله تعالى لا يشوبه
 شركة الغير وتارة يفرض بفعل يكون الفاعل ممنوعاً منه اما شرعاً او
 عقلاً وموالاتي ممنوعاً عن فعل من الافعال اذ لا احد يمنع من العقل السليم
 لا يحكم بغيره في صدقته تعالى **قوله** وقيل يوصي اهل الحق الى اخره ظاهر

هذه العبارة يدل على انه معني لا يوجد في الكناية لكنه ليس كذلك لان
 الكناية توجب محبة ارادة المعنى الحقيقي فيجب وقوع بياض وجوه المؤمنين
 وسواد وجوه الكافرين ويمكن ان يقال مراده من قوله وقيل حوران بيان
 ارادة المعنى الحقيقي وليست بكناية **قوله** ولا يخبرهم فيما عني ولم يدل
 على اقطاع طرا لك ان تقول المناسب للتعبير بالجملة الاحمية ليدل
 على الدوام والثبات واما الفعل الماضي فهو من ثبوت خبرهم في الزمان
 الماضي دون الحال والحال والجواب انه مدح ولا وجه لمدح شخص ما ثبت له فيما
 ولم يثبت له في الحال بل انصف بخلافه ثم انه من العلوان النبي صلى
 الله عليه وسلم وانحابه كانوا اساعدين في الكمال والشرف الى اخره فانهم
 فاذا كانوا خيرا في الزمان الماضي فيطريق الاول ان يكون خيرا في الزمان
 الاخر ولو عبر بالجملة الاحمية لم يعلم منها صريحاً انهم خيرا في اول الامر **قوله**
 او فيما بين الامم المتقدمين اي مشهور في الامم الماضية ان امة محمد
 صلى الله عليه وسلم خير الامم بان يعلم من الانبياء **قوله** واستدل بهذه
 الآية على ان الاجماع حجة فيه ان الظاهر ان مخاطبين بهذا الخطاب محباب
 النبي فلا يدل على صحة الاجماع مطلقاً فان قيل فقد ثبت عصمة الامة
 عن الاجتماع على الخطا قلنا هذا دليل مستدل على ان الاجتماع حجة فكونه
 حجة بينهم منذ اذن الآية التي استدلت بها ههنا **قوله** ثلثان خيرا الصبر
 الى اخره فان قيل هذه العبارة تدل على ان ما هم عليه فاضع لكن الاسلام
 انفع لهم فاحذا النفع الذي حصل من دينهم قلنا الرياسة والخلافة النبوية
 والامان بقبول الجزية **قوله** وهذه الجملة والتي بعدها الى اخره المراد
 بهذه الجملة قوله تعالى في منهم المؤمنين وما عطف عليه والمراد بالتي بعدها
 لن يضرهم الا اذني واما ما ذكرنا على سبيل الاستطراد لان المقصود الاصل
 بيان ان اهل الكتاب لو امنوا لكان خيرا لهم ولا يخفى ان الجملة المذكورة

لا يبعد ان ذلك الغرض **قوله** للتراجيح في المرتبة فان عدم كونهم مفطورين
 مخذولين اعظم درجة من توليهم الادبار وقرارهم ومفطور كلامه ان مشر
 على تقدير الجزم للتراجيح في المرتبة واما على تقدير عدمه فتكون معني
 التراجيح في الزمان لكن عبارة الكشاف صريح في انما على تقدير عدم الجزم
 للتراجيح في المرتبة فانه صريح بان ثم لا يضر كون عطف على جملة الشرط
 والجزاء ان ثم للتراجيح في المرتبة **قوله** الامتصاصين او المتبسين بدمه
 الله تعالى الى قوله واتباع سبيل المؤمنين فيدان ذمة المسلمين في قول
 الجزية فعلى تقدير ان تكون الذلة قبول الجزية كما هو الاحتمال الثاني
 ذكرها كان معني الكلام ضربت عليهم الجزية الا في حال الاستيلاء فيقول
 الجزية وهذا الكلام مستأقن وعبارة الكشاف هي هنا المعنى ضربت عليهم
 الذلة في عامة الاحوال الا في حال اعتصامهم بحبل الله وحبل الناس
 يعني ذمة الله وذمة المسلمين اي لا عز لهم قط الا هذه الواحدة وهي
 التجاوم الى الذمة لما قبلوه من الجزية انتهى وليس كلامه ان الذلة
 هي الجزية ويمكن ان يقال اذا اريد بالذلة الجزية يكون المراد من
 الحبلين المذكورين دين الاسلام واتباع سبيل المؤمنين واذا اريد
 من الذلة حد النفس والمال والاهل كان المراد بالحبلين التمسك بالكتاب
 وقبول الجزية وهذا التفصيل هو مراد المصنف **قوله** وفيه معناه الى آخره
 يدل على ان المعنى الاول وهو ان يكون ذلك الثاني اشارة الى الكفر
 والقتل ارجح من ان يكون اشارة الى ضرب الذلة والسكنة وانجاب
 الغضب وجهه محال الاول انه على التقدير الثاني لا حاجة الى تكرير لفظ
 ذلك بل يقال يكفي ان يقال ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله
 يقتلون الانبياء وغير حتى واما عضوا كما كانوا يعتدون اذ على هذا التقدير
 كل من المذكور ان سبب الذلة والسكنة واليؤ بالغضب وايضا المعنى

الاول يبعد فائدة لم يفدها المعنى الثاني وهي ان العيمان الصغير ينفى
 الى الكبيرة الاصرار على الكبيرة ينفى الى الكفر **قوله** في المساوي هذه العبارة
 مؤهلة للمعنى الخالف المقصود ان المتبادر من نفي التساوي في المساوي ان
 يكون كل منهم مساوي لكن بعضهم اكثر مساوي والاو ان يقال المراد ليس
 سوا في الحال ولذا قال صاحب الكشاف ليسوا مستويين ولم يذكر في المساوي
قوله عبرة بالتلاوة الى آخره اي عبر عن تلاوة القرآن في التجدد
 ذكر لانه الظهور دلالة على المدح اذ يمكن ان يعنى من التجدد غير الصلاة وابلغ
 لذكر الاما بلفظ الجمع واعلم ان التجدد هو الصلاة بعد النوم ولم يعلم
 من التلاوة انما الليل ان تكون بعد النوم بل يمكن قبله وتبع في هذا
 الكشاف الا ان يقال المراد منه عدم النوم لترك النوم كما هو معناه
 اللغوي **قوله** مشارة لهم هذه الكلمة بسبب قوله تعالى والله عليم
 بالمستقين بعد ذكر عدم الكفران اي الحرمان اذ في هذا الذكر استعار
 بان عدم الكفران بسبب التقوي **قوله** ما ينفي الكفرة الى آخره لا يظهر
 وجه تخصيص الربا بالمستقين والسعة بالكفرة فان الربا قد اراهم
 والسعة قصد سماعهم وكل منهما يجري في كل منهما والاو ان يقال
 ما ينفي الكفرة قربة او مفارقة او خفا او رياء او سمعة **قوله** او نعت
 وصف به البرد انما قدر له موصوف لانه اذا كان بمعنى الصفة كان معني
 البارء فصار معني الكلام كمثل ربح فيها بارء ولا يصح ذلك الا بتقدير
 موصوف حتى يصير المعنى كمثل ربح فيها برء فاصبح بالبرء فلزوم رد ان
 فان قلت لا يخفى ان هذا المعنى الحقيقي غير مطابق الواقع فوجه ذلك
 قلنا معني قوله لم يرد بارء يريد شديدا او النسبة بطريق المجاز العقلي
قوله لان الاهلاك عن سخط اسدي اي انما شبه حوت فهو ظلموا النفس
 لان اهلاك حوت القوم المذكورين يكون عن سخط وهذا الاهلاك اسد

اقرب وجه تخصيص كذا حال
 ذلك وكتاب حال كذا
 خصص الله ما هو انما
 كذا
 كل منهما مسلم

فيفيد احباط اعمالهم اشد الاحباط **قوله** وهو من التشبيه المركب ولذلك
 لم يبال الى اخره يعني لما كان هذا التشبيه تشبيها للحالة المركبة من
 الانفاق وظهور في الدنيا ذوات الاخرة بالحالة المركبة الاخرى
 التي هي ظهور الحرب والاشهر عرض الروح المذكور اذ اهلكه لم يحل كلمة
 التشبيه واداء على الحرب فلم من ذلك ان التشبيه هنا لم يكن تشبيه
 ما ينفقون بالحرب ولو كان كذلك لوجب اقتران كلمة التشبيه بالشيء
 به الذي هو الحرب ووجه الشبه عدم الانتفاع بما شانه النفع مع توقع
 الانتفاع والسعي في تحصيله واعلم ان صاحب الكشاف ذكر في تفسير
 قوله تعالى مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق وقال العلامة القناري
 انما وجب تقدير المضاف لان التشبيه وان كان مركبا لكن لا خفاء في
 ان المناسبة تقتضي اضافة المثل في الطرفين الى المتناسبين انتهى
 كلامه وعلى هذا يجب تقدير مضاف هنا لكن ظاهر كلام الكشاف ان
 على انه لا يجب التقدير حيث قال وهو من التشبيه المركب ويجوز ان يراد
 مثل اهلا ان ما ينفقون كمثل اهلا ان روح او مثل ما ينفقون كمثل اهلا ان
 روح وهو الظاهر من عبارة المصنف ايضا فليست كل **قوله** وقرى ولكن
 انفسهم بظلمتهم الى اخره اي قرى لكن بالتشديد حتى تكون من الحروف
 المشبهة بالفعل وهذا يكون انفسهم اسماء فوجب تقدير مفعول يظلمون ولا يجوز ان يكون
 والا لوجب تقدير ضميرشان ليكون اسما لكن لا يجوز تقديره بعد
 لكن الا في الشعر بحسب الاستعمال **قوله** ولكن من يهرج جؤنك يعشق
 فلو جعل من الشرطية اسما لكن لزم ان لا يكون لكن خبر فتعين ان
 يكون من الشرطية مع الجملة التي بعدها خبرا والاشهر محذوف ولا يصح
 ان يكون ههنا شي بمقدرا لضميرشان **قوله** على تعين معنى المنع او
 المنع فان قيل قوله هذا موافق لما قال في الكشاف هذا نحو قوله

بما لا يسمع اذ لا يدركه
 مضاف وتقدره مثل وعاء
 الذين كفروا كمثل الذي ينعق

لا الون

لا الون جهدا ولا الون نصحا على التعمين والمعنى لا امنعك نصحا ولا
 انقصك وفيهم من ان التعمين ليس بالمعنى المشهور الذي ذكره اويل
 الكتاب من انه جعل المعنى فيه على معناه والمعنى حاله في احدا لله
 اليك ان المعنى احدا منه اليك بل معنى التعمين ههنا استعمال
 اللفظ فيما يتعمنه ويستلزمه ولذا قال العلامة القناري في معنى
 لا الون جهدا لا امنعك جهدا لان من قصر في حقك فقد منعك شيئا
 مع انه صرح في اويل الحاشية بان معنى التعمين ان يبقى الفعل المذكور
 على معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الاخر معونة القرينة
 اللفظية قولنا احدا اليك فلانا احدا منه اليك حمدا ويقبل فيه
 على كذا معناه فادما على كذا وقد يعكس اي يجعل المذكور حالا والمعنى
 اصلا كما قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب
 ان معناه يعترفون ولا بد من اعتبار الحال اي يعترفون به مؤمنين
 والالكان مجازا محض لان تعينا هذا المذكور في اويل الحاشية
 مناقض لما ذكره ههنا قلنا ما ذكرناه ههنا محمول على الوجه الثاني
 من وجهي التعمين فيكون المعنى ههنا لا يمنعكم حبا لا مقرر من كافا
 في تفسير يؤمنون بالغيب ان معناه يعترفون بالغيب مؤمنين فكيف
 فيكون نفيا للمع والقصير في الخيال فان النفي الوارد على الفعل المفيد
 قد يتوجه الى الفعل والعيد معا كما في قولك ما جئتك واكبا نفي المجي
 والركوب معناه قد مر في كلام المصنف مثله فان قيل اذ صرح المجازفا
 وجه اعتبار التعمين وانه تكلف قلنا اعتبار زيادة المعنى لان بصورة
 المجازية يعتبر معنى واحدا هو المعنى المجازي وفي صورة التعمين يعتبر
 معنيان المعنى والمعنى فيه فاعلم **قوله** لان بدوه ليس عن روية واختيا
 يعني انه بدوا الجهد في حقا للمعنى لكن قد يظهر منه ان اثار البعض من

على المعنى

غير اختيارهم فيكون ما تخفى صدورهم كبر لا أنه حصل مبذول وسعهم
 وغاية حمدهم **قوله** مستأنفات إلى آخره أي علل لعدم اخذ المؤمنين
 بطائنة من دونهم والجلل الأربع هي قوله تعالى لا ياتوك خبلا ولا ذوا
 معانتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم
 الايات الالاية فان كلامنا صالح لعدم اخذ البطائنة المذكورة واما
 الجمل الثلاث فهي من قوله تعالى لا ياتوك خبلا لا في قوله تعالى وما
 تخفي صدورهم أكبر والفرق بين الوجهين أنه على التقدير الأول يفيد
 عدم اخذ البطائنة من دونهم مطلقا وعلى الثاني ان كانت الصفة
 مقيدة كان النبي محصوا صا بالصفات المذكورة وان كانت مبينة كما
 عاها **قوله** وما أخبرنا ان أخبرنا ولا على الأول ولا الإشارة إلى
 المؤمنين وعلى الثاني إشارة إلى الظاهر من المخالفين على قياس انت
 زيد تحبه يمكن وجه آخر **قوله** اوصلة أي صلة أو لاء أو اذا كان
 أو لاء موصولا **قوله** وفيه توجب إلى آخره هذا استفاد من مجموع عبارة
 وموجب المؤمنين لاهل الكتاب مع عدم ايمانهم بكتبهم المؤمنين ولايمان
 المؤمنين بكتابهم لكن ظاهر كلامه أنه يستفاد من تواتر ما بالكتاب
 كله وتوجيهه ان تخصيص الايمان بكل الكتاب بالمؤمنين والى على ان
 غيرهم ليسوا كذلك فيدل على ما ذكر **قوله** دعاء عليهم إلى آخره عبارة
 الكشاف ان المراد بزيادة غيظهم زيادة ما يغضون من قوة الاسلام وعز
 اهله فيكون دعاء زيادة العيظ كناية عن دعاء قوة الاسلام وقال
 العلامة التفناراني يشير إلى ان هذا من كناية الكناية عبر بدعا
 مؤتمر يغضونهم بالغض عن ملزومه الذي مؤدعاه ذهاب غيظهم إلى حد
 الهلاك وبه عن ملزومه الذي مؤدعاه قوة الاسلام وعن اهله فهو يفيد
 ان المقصود قوة الاسلام الموجب لغضهم الموجب لهلاكهم فلا يحصل

الترتيب

الترتيب المذكور بل المعنى مجموع ما ذكر من الدعاء بزيادة العيظ وقوة الاسلام
 المعنى إلى هلاكهم فتأمل **قوله** ولا يستجب ظاهرا الذي عن العجب المذكور
 يفيد ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم اطلاعه تعالى على ما في الصدور
 فالأولى الوجه الأول **قوله** ولان الجدة يدل على ان الدعوى التي
 هي عدم حجبهم أصلا مسبب عن الجدة المذكورة وفيه ما فيه لان الجدة
 على الخصم لا تنافي في خبر الخصم فالأولى الاقتصار على ما ذكره أو لا كما فعله
 صاحب الكشاف فان قيل كيف وقع الضرر على المسلمين من كيد العدو
 يوما أحد قلنا هذا من عدم الصبر والتقوى لان بعضهم خالف امر النبي
 صلى الله عليه وسلم كما ذكر في السير وسجي **قوله** والظاهر أنه ما كانت
 عزيمة إلى آخره أي أمر أصادرا باختيارهم وقصدتهم بل محجوظة
 نفس حصل بغير اختيار لان العزيمة المذكورة لا تناسب من كان الله عليه
 وأما قال الظاهر لانه يمكن حصول العزم ثم ولاية الله لهم بالالفقه
 والصبر على الحرب وما نقل في الكشاف عن ابن عباس من انه أمرهم وان
 يرجعوا فضعف الله يذل ظاهرا على انهم غرضوا على الرجوع لان الأمر يدل
 على انهم قصدوا الرجوع باختيارهم وهذا هو العزم **قوله** لئلا يظنهم
 لان هذا الوزن وزن جمع القلة **قوله** ولعلكم ينعم الله عليكم إلى آخره
 هذه عبارة الكشاف وقال العلامة التفناراني يعني أنه كناية
 أو مجاز عن نيل نعمة أخرى توجب لشكر هذه النعمة يعني أنه يمكن جعل يكون
 كناية عن نيل نعمة أخرى فيكون المراد المعنى الغير الحقيقي مع عدم جواز إرادة
 المعنى الحقيقي وذلك ان تقول لا تخلوها ما ان يكون ههنا صارف مانع عن
 إرادة المعنى الحقيقي أو لان كان الأول فلا يجوز ان يكون كناية وان
 كان الثاني فلا يجوز ان يكون مجازا فلا وجه للايهام بقوله أنه كناية
 أو مجاز بل الحق أنه كناية لانه لا مانع من إرادة المعنى الحقيقي والذي

يخطر لي ان غرض صاحب الكشاف ان ههنا مقدر ان كان في الاصل نسخ
 الله عليكم فتسكرون فخذ الجمل والفا وقيم تسكرون موضع ما حذف
قوله اشعارا بانهم كانوا كما لا يسي من النصرت فيه الكشاف فانه
 قال وانما جبي بلن الذي هو لشا كيد النبي للاشعار بانهم كانوا القلتهم
 وضعفهم وكثرة عددهم كما لا يسي من النصرة فيه شيان احدهما ان كون
 لن لشا كيد النبي ما رده صاحب المعنى حيث قال ولا تنفد لن قاكيد
 النبي خلافا للتحشيري في كشافه الثاني انه ان سلم اشعاره بالياس
 كان اشعاره بالياس من كفاية امدا والله هو الامن الملائكة غير كما
 لهو والجواب ان هذا القول لهو يشعر بانهم لشدة باسهم عن الضرر لذكر
 كاتم انكروا عدم كفاية امدا والله هو الملائكة المذكورة **قوله** او ما
 النصران كان اللام فيه للعهد اذا كان اللام للعهد كان المعنى النصر
 المهود والواقع يوم بدر ليقطع طرفا من الذين كفروا ولا يجني ان مطلق
 النصر ليس لما ذكر **قوله** للتبويج دون الترديد لان القطع والكتب
 وقعا معا فلا ينسب الترديد الذي يكفي فيه احدهما **قوله**
 ويحتمل ان يكون معطوفا الى اخره لا يجني ان العطف المذكور على هذين
 الاحتمالين من عطف الخاص على العام لكن عطف الخاص على العام
 باو محل نظير بل لا يظهر للتركيب على الاحتمال الثاني وهو ان يكون العطف
 على شي معني ملاميم ولعل صاحب الكشاف يضعف الاحتمالين المذكورين
 لما ذكرنا قال وقيل او يتوب باضار ان وان يتوب يحكم اسم معطوف
 باو على الامر او على شي وكان له يستحسن هذا الوجه ولم يرض به والمصنف
 ذهب عما اشار اليه صاحب الكشاف فخره بالاحتمال المذكور **قوله** صرح بية
 نفي وجوب التعذيب الى اخره لانه علق بالمسيبة فلو كان واجبا لما صح
 تعليقه بها ثم ان التعذيب بالتوبة وعدمها وهو ان يكون المعنى

بغير من يشاء بالتوبة ويعذب من يشاء بعد ما كالمنا في الظاهر الآية
 اذ هو يدل على انها متعلقان بالمسيبة مطلقا لكن التقييد المذكور
 مناجيا للامتنان المذكور واعلم ان التعليق بالمسيبة كما ذكرنا يفيد
 حسب الظاهر ان لا وجوب لاحد مما لكن مذهب المعتزلة انه يجب
 التعذيب لمن ارتكب ذنبا من الامور تنافي وانما قال كالمنا في
 لاحتمال ان يكون المراد من الآية التقييد وان كان خلاف الظاهر
 جدا **قوله** ولعل التخصيص بحسب الواقع الى اخره اي ليس المراد من قوله
 تعالى اصغافا مضاعفة ان هذا النوع من الربا حرام دون غيره بل
 تخصيصه بالذكر لاجل ان بعض الناس كان يأكل الربا اصغافا مضاعفة
 فنزلت الآية في شأنه **قوله** وفيه تنبيه على ان النار بالذات
 معة للكفار وبالعرض للعصاة اي المقصود بالذات من خلق النار
 عذابا للظالمين وانما قصد عذاب العصاة بها فانما هو لاجل تشهيرهم
 بالكفارة العصيان **قوله** دليل على ان التوصل الى اخره اي فلة التوصل
 الى ما جعل خبر الواحد منها وهو الرحمة فيما نحن فيه وانما كان دليلا عليها
 اذ المفهوم من ظاهره ان اطاعة الله والرسول لا توجب الجزم بالرحمة مثلا
 واذا كان كذلك كان الرسول اليها عزرا فيكون المراد من القلة القلة
 الاضافية لانه لما استدلوا بالطاعة الرحمة فقد تفكك الاول عن
 الثانية لشقاء الخاتمة فعوذ بالله فوجد الثانية بالنسبة الى الاولى
 قليل فان قيل لا يجني ان اطاعة الله والرسول تستلزم الرحمة مع ان
 بعضهم صرحوا بان عسي ولعل في القران الكريم لا يجاب وكلام صاحب
 الكشاف في تفسير قوله تعالى لعلكم تتقون في او ايل سورة البقرة
 قريب من هذا قلنا وان كان الامر كذلك لكن ايراد كلمة لعل الذي هي
 في الاصل بمعنى الرجاء فيقيد حسب الظاهر نظرا الى معناها الحقيقي انه اطاعة

الله والرسول لاستلزام الرحمة فيكون الوصول اليها عزيزا قليلا وفيه ما فيه
 والاولي ان يقال ان المراد من عزة التوصل قوة شرف التوصل بالمذكورة والاول
 عليه انه لما كان فعل مقيد بحسب الظاهر لعدم استلزام الطاعة المذكورة
 كان الوصول اليها في غاية الشرف **قوله** فانما خارجة عن هذا العالم
 اي عن السموات والارض والارض والسموات ان عرش الجنة مساو لعرشها فلو لم تكن
 خارجة عنها لزم تداخلهما اي المتساويين في الاخر فلو لم تداخل
 الاجسام وهذا مطابق لما روي عن انس رضي الله عنه انه قال الجنة
 فوق السموات السبع تحت العرش وايضا اذا كان العرش الذي هو اقصر
 الامتدادين مساويا للسموات والارض فطولها الذي هو اطول
 الامتدادين اعظم منهما فيجب ان تكون خارجة عنها وفيه نظر فامل
 فان قيل هذا يفهم من قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
 فلم خصصه بما مفهوم من اعدت قلنا معنى كونها خارجة عن هذا العالم
 ان مكانها خارج عن مكان هذا العالم الذي هو السموات والارض ولا
 يفهم من كون عرض الجنة كعرض السموات والارض انما خارجة عن هذا
 العالم اي مكانها خارج عن مكانها او يمكن ان تعدد السموات والارض
 وتوجد الجنة مكانها فكل عرضها كعرضها مع ان مكانها على هذا
 التقدير عين مكانها لا خارج عنه فلا يلزم خروجها عن هذا العالم
 بل يفهم ما ذكر من اعدت للمؤمنين اذ لما كانت الجنة موجودة الآن ولا
 يمكن ان لا يكون مكانها خارجا عن مكانها للزوم التداخل الزمان يكون
 الجنة خارجة عنها واعلم ان العلامة التفارقي ذكر في تفسير كلام
 الكشاف ان المراد من التشبيه المذكور بالمباغاة في اتساع الجنة وليس
 المقصد تحديد عرض الجنة ليمتنع كونها في السما ولا يخفى ان هذا انما كان
 لظواهر المصنف وموافقا لفهم من الآية كون الجنة خارجة عن هذا

ظ

هذا انما هو في
 حاشية من حاشية
 الا ان كان من
 فحسب كالتحقيق

الخلا

العالم **قوله** او مدح منصوبا ومرفوع فالاول ان يكون بتقدير امدح
 الذين ينفقون والثاني ان يكون بتقدير هم الذين ينفقون **قوله**
 بالنذر الى اخره اراد ان لا يكتفى ان يقول المذنب استغفر الله بل يجب
 التوبة والنذر **قوله** بذكره انما فسر به ليعلم ان المراد بالذكر الذكر القلبي
 لا اللساني والمراد به وصفه تعالى بسعة الرحمة وعموم المغفرة ان قيل
 المنصور من قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله حصر المغفرة وقصرها
 عليه واماسعتها وعمومها فكيف يفهم قلت يفهم من ايراد الجمع المجازي لا
 اذ يفهم ان كل ذنب صدر من الشخص لا يغفره الا الله وهو يستلزم سعة المغفرة
قوله تعالى ومن يعلمون اشارة الى ان من لم يعلم كونه ذنبا واضربه
 بسبب جملة فعله كان مغفورا اعلم ان صاحب الكشاف صرح بان النفي
 متوجه الى الامر من غير اعتبار نفي القيد والاثباته وقال هو المناسب
 للآية اقول بل لا يمكن ان يتوجه النفي الى القيد وهو العلم والمقيد
 والقيد متعلق لان ما سبق من قوله تعالى فاستغفروا الذنوبهم يبدل
 على علمهم **قوله** جملة مستأنفة الى اخره اي ان عطفت والذين اذا فعلوا
 فاحشة على المؤمنين او على صفة ذمهم الذين ينفقون كان اولئك
 الى اخره جملة مستأنفة والفرق بين هذين الوجهين ان الذين اذا
 فعلوا الى اخره على الوجه الاول غير المتقين وعلى الثاني داخل فيهم
قوله وتكبر جنات على الاول الى اخره اي على كونه خبرا لقوله تعالى
 والذين اذا فعلوا فاحشة يبدل تكبر جنات على ما ذكره وجه الدلالة
 ان تكبر جنات التي هي جمع قلة يبدل على التقليد فيكون فيه تقليدا
 اي لفحش جنات قليلة بالنسبة الى الجنة التي عرضها السموات والارض
 اعدت للمؤمنين **قوله** مستوجبون هذا بظلمة مخالفة لظلام اهل
 السنة او يمكن ان يراد من الاستيجاب اللزوم وعادة **قوله**

لقد التفتنا بملأ شأنا بان العاقل المذكور كما لا يخبر **قوله** فهو زيادة
بصورة وموعدة للمؤمنين انما قال ذلك لان اصل الهدى والموعدة قد
حصل للمؤمنين **قوله** قد دخلت اصراض الى اخره هذا التقدير الاخير
قوله وحالكم انكم اعلانا منهم بفيد علوان الكافرين لكن ليس
لهم علوان نظر الى امور الدنيا او غلبتهم على المؤمنين يوم اخره ولو قبل
المراد بالا على ههنا المباعدة في العلول كذا في **قوله** وندا ولم يجهل
الخبر والحال اذا كانت الايام وصفا كان ندا ولها خبرا وان كان خبرا
يحتال ان يكون ندا ولها خبرا وان يكون حالا **قوله** ليكون كيت وكيت
اي ليكون قتل الكافرين ودخولهم جهنم وشهادة المسلمين ودخولهم
الجنة ورفع الاسلام **قوله** والقصد في مثاله الى اخره اي الغرض
من تعليل الشيء بحصول علمه تعالى في مثالا ونفيه ليس حصول علمه تعالى
او نفيه بل الغرض من قوله تعالى وليعلم الله الذين امنوا شيئا وجود
المؤمنين الشاكين بطريق البرهان فان علمه تعالى فيهم يدل على
ثبوتهم وحيد نفول لا يخلو انما ان يكون المراد من اثبات المعلو
اثباته في الخارج فيلزم ان يكون ثبوته في الخارج ازليا والافضل
الاستدلال من علمه تعالى على ثبوته اذ صحة الاستدلال من علمه تعالى
انما هو بالاستلزام او يكون المراد اثباته في علم الله ولا يخفى ان اثباته
في علم الله وعلمه تعالى به واحد فلا وجه للحكم بالقصد الى الاول دون
الثاني والجواب باختبار الاول ولا يلزم ازالة المعلو في الخارج لان
المراد من العلم بتعلق العلم بالحادث اي المتعلق بالموجود الحياتي فاما
قوله او يتخذ منكم شهداء بعد ذلك الى اخره قال في الكشافا وليتخذ
منكم بالشهادة من يصلح للشهادة على الامم يوم القيمة علمه تعالى بصدوركم
على الشهادته فتكونوا شهداء على الناس انتهى وفيه ان كونهم شهداء على الناس

بواسطة

بواسطة كونهم عدولا وافضل من غيرهم من الامم وكونهم كذلك موجب
لصلوح الشهادة اما صبرهم على الشهادته فكونه موجبا لصلوح كونهم
شهودا لا يخلو عن خفاء الا ان يقال الصبر على الشهادته في سبيل الله
ينبغي عن قوة الايمان وهي تنبني عن العدالة وهي موجبة لصلوح كونهم
شهودا والا لولا ان يقال المراد من الصبر على الشهادته صبره لو يصبر عليها
وفرن الجهاد صاحب الدنيا لكبير وخرج عن العدالة على التفصيل
المذكور في كتب الفقه **قوله** تعالى امر حسبتم ان تدخلوا الجنة الى اخره
لما كان الاستفهام للاستكثار من الكلام على ان دخول الجنة لا يكون بدو
الجهاد وليس كذلك الا ان يقال المراد دخول الجنة او لا امر كل المختلف
عن الجهاد من غير عدول لا يدخلونها الا بعد دخول الناس لجزاء القتل
فتأمل **قوله** ولم تجاهدوا دل على ان نفى العمل بالمجاهدين كناية
عن نفى الجهاد **قوله** على ان اصله يعلم اي بنون التاكيد تشبيها
للتنفي بالنفي على ان الواو للجمع كمن منهم المقصود وينفي الامر به جميعا **قوله**
وهو توسيع النهي الى اخره فان قيل لم ايهما يستفاد قلنا من معاينة
الموت وقتل اخوانهم اذ فيه اشعار بانهم لو لم يهزموا لقتلوا اخوانهم
وعبارة صاحب الكشاف اي رايته معاينة معاينة شاهد به له حين
قتل يمين اي يدك من قتل من اخوانك واقاربك وشا رفقهم ان تقتلوا
وهذه العبارة او صح دلالة على انهزامهم اذ يعظم منها انهم ساروا
على القتل فلو لم يهزموا لقتلوا اخوانهم **قوله** فان في ثبوتها معنى غلبة
الكفا رايه الثاني في ضمن الاول وانه لم يكن قصدهم الامر الثاني والوجه
لقصيرهم في النظر حتى يعلموا الاستلزام الاول الثاني ووجه
للسؤل بالحفظ وتأخير الاجل فيه خفاء اذ لا يفهم ما ذكره وهو كون الموت
بالاجل الوقت باذن الله تعالى بالحفظ ولا تأخير الاجل بل يفهم مجرد

التستحيج وان الجهاد والحرب لا يغير الاجل المعين واعلم ان صاحب
 الكشاف قال ان من فوائده ذكر ما صنع الله برسوله عند غلبة العدو والتمسك
 عليه من الحفظ والحلا وقاخير الاجل وهذا الكلام صحيح واما كونه وعدا
 على ما ذكر المصنف فحينه نظر ونحتاج ما ذكره الى مضي والفرق بين ما ذكره
 صاحب الكشاف وبين ما ذكره المصنف ان الاية على قول صاحب الكشاف
 تذكر ما وقع في الماضي وعلى ما ذكره المصنف وعد النبي صلى الله عليه وآله
 عما سيجي في المستقبل **قوله** انكار لا ترداهم الى قوله بعد علمهم
 بخلو الرسل قبله ويقاد بهم متمسك به قد جعل الفاعل التفتيح وفيهم مما
 ذكر ان هنما مقدران وكأنه قيل وعلم تحقق موتهم ويقاد بهم متمسك به
 اذ ان مات الى اخره فيكون انكار لا ترداهم وانفلاهم بخلوهم عليه
 الصلاة والسلام بعد علمهم بما ذكره في بعد العلم بما ذكره من عدم الارتداد
 لا الاتداد **قوله** وقيل الفاعل السببية الى اخره هذا كلام صاحب الكشاف
 وتبعه المعلقون عليه وغيرهم وفيه نظر اذ لا معنى لجعل خلو الرسل قبلا
 دينهم متمسك به سببا لما ذكره حتى يحتاج الى انكاره بل يجزى ان يجعل الاول
 سببا لتيقن ما ذكره لانهم لا ان يتكلموا تكلفا بعيدا او لوجه ان يقال
 ان الفاعل في مثل هذا المقام مقدر على الهزيمة بحسب المقدور لكن قدمت
 الهزيمة لصداق ما هو حيث الاستغناء والمقدور فان مات الى اخره
 فتكون الفاعل سببية خلو الرسل ويقاد دينهم **قوله** لا انكار لا ترداهم
 بموته صلى الله عليه وآله لما خلت الرسل وبقى دينهم بعد مضي نبيهم لا
 تصبوه وامر تدبر بعد موته صلى الله عليه وآله واعلم ان ما قلنا من
 ان الهزيمة موحدة في المقدور عن حرف العطف في مثل هذا المقام
 المذكور هو مذهب الجمهور قال صاحب المعنى اذ كانت الهزيمة في جملة
 معطوفة بالواو او بالفاء او بغير قدمت على العاطفة تنبيه على اصالتها

في التصدير

في التصدير وجعل اخراتها متاخرة عن حرف العطف كما هو قياس جميع
 اجزاء الجملة المعطوفة بخوكيفه تكفرون خافي توفكون هذا انه هيب
 سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة اولهم الرخشي انتهى وهذا المذهب
 اوقع الرخشي فيما ذكر **قوله** ويؤيد الاول انه قري بالتشديد
 لان هذا البناء يدل على التكثير فالانسب ان يكون قتل مسند الى الجماعة
 الذين هم الربيون حتى يتحقق الكثرة وفيه ان النبي متعدد في المعنى
 لان كل من الكثرة ويمكن الجواب بان الكثرة انسب بالربيين لانهم
 اهم الانبياء والامم اكثر من انبيائهم وايضا كثرة النبي باعتبار المعنى
 وكثرة الربيين باعتبار اللفظ والثاني اولى بالاعتبار وبالجملة
 اخذت الكثرة في الربيين الظاهر من كآمن من نبي ويؤيد ما ذكرنا افراد
 ضمير حذو الراجع الى النبي **قوله** وهذا التعريف بما اصابهم الى اخره فابن
 بعض المؤمنين ضعفوا واشتكاوا حيث قالوا ليت ابن ابي ياخذك امانا
 من ابي سفيان **قوله** ليكون عن خضوع وطهارة الى اخره واطلب
 التثبيت عن دعاء معفرة الذنوب ليكون دعاء التثبيت اقرب الى الاجابة
 لان دعاء الظاهر من ذنوبه الخاضع منه اقرب الى الاجابة **قوله** لان ان
 قالوا اعرف وحق الاعراف ان يكون مسندا اليه **قوله** لدلالته على حقيقة
 النسبة وزمان الحدث اى دلالة على ان نسبة القول فتكون نسبة القول بطريق صدق
 عنهم فان قالوا صرح في انهم فاعلوا القول فتكون نسبة القول اليهم
 بحجة الفاعلية بخلاف قولهم فانه ليس في الاضافة تصريح بانهم فاعلوا القول
 المذكور اذ يكفي في الاضافة اذ في فلا يسهل **قوله** بسبب الاستغفار الى
 اجزاء هذه السببية تستفاد من الفاء **قوله** بالعلم اي بضم العين **قوله**
 ويؤكد له ولا ترمي الضم بهذا تنجزي المراد بقوله تعالى ما لم ينزل به
 سلطانا انهم جعلوا شركاء لله خالف حجة في الواقع لكن لم ينزل كما ان

اي اخره

الظاهر من المصراع المذكور في الانحجارة ان كان المقصود ان ليس بها
 ضب ولا انحجارة **قوله** فوضع الظاهر موضع الضمير ووضعت مثنوي الظاهر
 موضع مثنوي للتعليل فان وصف الظاهر بوجوب تعليل الامر على الظاهر
 وله كرامة سواء المثنوي فان الظاهر يستحق ان يكون مثنوي سواء **قوله**
 من احسنه اذ اظهر احسنه هذا لا يخلو عن بعد وقول الصحاح يدل على
 ان اصل معنى حسن قتل قال حسنا ثم عفا استاصلنا ثم قتل قال تعليل
 اذ تحسنى بهم باذنه وكلام الكشاف يوافق كلام الصحاح **قوله** تفصلا وكما علم
 من ندمهم على الخائفة ليس بطريق التفضل ويمكن ان يقال ان المراد ان
 العفو اما لجزء التفضل من غير النظر الى ما يصدر منهم من الندم على الخائفة
 او التفضل بسبب الندم بان يكون الندم سببا عاديا **قوله** كما ذكر فيه
 انه يكون المعنى اذ تذكر اذ تصعدون فيكون النبي من جعلهم كمنه ليس
 كذلك كما فهم من الآية وهذا الاعتراض لمرور على الكشاف لانه ذكر ان
 بعضهم قرا يصعدون بالياء فيحتمل ان يكون تقديره اذ على هذا الاحتمال
 والجواب ان المقصود ان الحقة رخص من جنس اذ كره ما اذ كرهوا فيكون
 الخطاب للمعتدين واما ما جوزه العلامة التقطازي من انه من قبيل
 يائها النبي اذ اطلقت النساء فيه ما ذكر **قوله** ونعاشا بذلك الاشتمال
 لانه يلتزم السامع ان انزاله الامنة بأي طريق كان فافهم البذل انه
 بالنعاش **قوله** وامنة حال حمل منه متقدمة على ما هو القاعدة من
 انه اذا احسن صاحب الحال نكرة يجب تقديم الحال عليه لئلا يلبس بالحقة
قوله او مفعول له عطف على قوله نصب على المفعول **قوله** او نعمتهم انفسهم
 الى اخره يقال اهدا الامر معنيين احدهما احزنه الامر واقلة والاخر
 كان الامر بهما لا فالتفسير الاول ما اخذ من المعنى الاول والثاني من الكا
 والحصر المذكور مستفاد من المقام لان الكلام في حكاية شدة الامر

نعم شأن الضمير كما علم
 ندمهم على الخائفة

بدل قوله تعالى يظنون بالله غير الحق الى اخره وهو الظن المختص بالملأ
 الجاهلية كقولهم حاتم الجود **قوله** وهو الظن المختص الى اخره فيكون اضافة
 الظن الى الجاهلية للاختصاص كقولهم حاتم جود ورجل صدق **قوله** او يستين
 على وجه البيان لما قبله فيكون ايقاع انفسهم هو الظن المذكور **قوله**
 فلم يبق لنا من الامر فيكون الاستفهام حقيقيا انكاريا فيكون معني
 النفي **قوله** او هل يزول عنا الى اخره فيكون الاستفهام حقيقيا **قوله**
 من الاخلاص والتناقض هذا يدل على ان الخطاب في هذه الآية مع المؤمنين
 والمنافقين معا فان اظهار الاخلاص يناسب المؤمنين واظهار النفاق
 يناسب المنافقين لكن سوق الآية يدل على ان الخطاب مع المنافقين
 فقط لان مخاطبتهم الذين يقولون لو كان من الامر شي ما قلنا ههنا
 ولا يخفى انهم المنافقون لا المخلصون والعجب ان صاحب الكشاف جعل
 الخطاب مخصوصا بالمؤمنين والاعتراض عليه اقوي **قوله** اي فعل
 ذلك ليمتلي فان قيل ما المعطوف عليه قلنا يمكن ان يكون كنتم فيكون
 تحت قل اي وقل وفضل الله ذلك ليمتلي **قوله** ومخلصه من الوسواس
 معناه ما في القلوب من الوسواس اي يجعل مجرد امن مقارنة الوسواس
 فيكون الاعتقاد خالصا من شائبته وهذا أكد من ان يقال ولخص
 قلوبكم فان تخلص القلوب مجرد صام من الوسواس وهذا لا يستلزم بقاء
 الاعتقاد الصحيح بل يجوز ان تكون سادجة لا يتصور فيها شيء وههنا نظر
 لافاقدة ابتداء الخطاب مع المنافقين وهو لا يناسب التخصيص من الوسواس
قوله لاجلهم وفيهم الباعث على هذين التناوبين ان قالوا الاخوان هم
 يدل حسب الظاهر على ان الاخوان مخاطبون لكنهم ليسوا كذلك كما سطر
 به **قوله** كنهه جاء على حكاية الحال الماضية هذه الحكاية على ما ذكرنا
 هي ان تقدير نفسك كان موجود في ذلك الزمان الماضي او كان موجودا

واعلم ان الصنف يتبع فساد كرم صاحب الكشاف واعتراض المعكفون عليه بان
حكاية الحال الماضية انما تكون حيث يوتي بصيغة الحال والمذكور
هنا صيغة الاستقبال لان معنى اذ ضربوا حين يضربون في المستقبل
قال الزجاج اذ ضربنا الحجر الزمان وقال قطرب كلمة اذ اذا تقوم كل منهما
على الاخرى وهذا ان الجوابان مبنيان على استعمال اذ في غير المستقبل
وهذا ان لم يوجد في استعمال العرب كثر القرآن اولى بان يستشهد به
ويوجه على غيره وليس غيره حجة عليه كما صرح بذلك كلمة العلامة
الليسابوري **قوله** يعني المتأخرين الدال على انهم متأخرون عما في قوله
يخفون في انفسهم لا يريدون لك **قوله** على ان تكون اللام لام العاقبة
اي ليست اللام لام العلة لان جعل الحسرة في القلوب لا يكون علة
باعتد على القول المذكور **قوله** حسرة في قلوبهم خاصة انما قال خاصة
لان الاعتقاد المذكور حسرة في قلوبهم سواء كان المؤمنون مثلهم ولا فلو
لم يقل خاصة لزم ان لا يكون الاعتقاد المذكور حسرة اذا وافقهم المؤمنون
لكن ليس كذلك فاذا قبل خاصة مع الكلام لان عدم موافقة المؤمنين
لهم موجب لكون الاعتقاد المذكور حسرة في قلوبهم خاصة دون قلوب
المؤمنين **قوله** تعالى ولئن قتلتهم في سبيل الله اوتيتهم الايتان فان قيل
لم قدم القتل في الاولى واخر في الثانية قلنا لانه رب في الآية الاولى
المغفرة والثواب على ما تقدم فكان تقدم القتل انسب لان ثوابه
اكثر وانما في الآية الثانية ظلم الرب فيها الحشر وكان مساويا بالنسبة
لما الموت والقتل وكان الموت اكثر مكان تقدم الموت انسب **قوله**
جواب القسم فاللام في المغفرة لام جواب القسم واللام في لئن مستم
اللام الموطئة للقسم **قوله** فاستأنوا من المغفرة والرحمة الى اخره
تخصيص هذا بالذكر صريح في ان المخاطبين هم المؤمنون حقا **قوله**

حتى اغتم لهم بعد ان خالفوه هذا رابط للآية بما سبق **قوله** للتاكيد
والدلالة الى اخره يتبع في هذه العبارة الكشاف وفيه توسع وعلى العبارة
ان يقال وما زينة لتأكيد الدلالة الى اخره لان اسد الدلالة على الحر
استفيد من تقدم الجار والمجرور ولذا قيل ان في كلام الكشاف مدقا
والمعنى ما زينة والظرف مقدم للتأكيد والدلالة **قوله** ربطه
على جأشه جأش الغلب بالهزة روعه عند الفزع وفلان رابط الجأش
وربط الجأش كانه يربط نفسه من الفزع رجا عنه **قوله** او ظن به
الرجاء معطوف على قوله انهم فيكون المعنى اما برأه الرسول مما اتهم به
او عاظم به الرأفة **قوله** واما المبالغة في النهي الى اخره لان ما كان النبي
معناه على ما ذكرنا من لبي في هذا اكد من صريح النبي عن الخلو من وجهين
احدهما كون الكلام في صورة الخبر لانه يفيد ان لا حاجة الى النهي الصريح
والثاني ففي إمكان الخلو فيفيد انه لا حاجة لخلول النبي فضلا عن
وقوعه **قوله** ومبالغة ثانية لان المبالغة الاولى استغدت
من قوله وما كان لبي على ما ذكرنا **قوله** فلا ينقص ثواب مطيعهم
الى اخره دل هذا الكلام على ان نقص ثواب المطيع وزيادة عقاب العاصي
ظلم وهذه اخلاف مذهب اهل السنة بل مذاهبهم انه تعالى يحاكم على الاملا
لفعل ما يشاء لوعذب المطيع او يزيد في عقاب العاصي لم يكن ظالما
والعجب ان هذا الكلام المعتزلة والجواب ان المراد من الظلم ههنا
خلاف الوعد والاولي ان يقال المراد منه ما ذكر من نقص الثواب
وزيادة العقاب ولو لم يذكر القابل قال لا ينقص من ثواب مطيعهم
اخره لكان اولى حتى يكون لا ينقص الى اخره مفسرا لا يظلمون الا ان
يقال الفاء تفسيرية كما في قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاستلوا
انفسكم **قوله** تعالى فمن اتبع رضوان الله هذا الفاء مقدمة في

الحقيقة على هذه الاستفهام وقد خروص في قوله تعالى فان مات
او قتل انقلبتم فنكون الفناء النسبية ما تقدم وهو توفيه كل نفس ما كتب
لا تترك تساوية من اتباع ومن بقاء **قوله** تعالى وبئس المصير ههنا نقدر
والمعنى ما واثم يقال في شأنه بئس المصير فيكون متعلق خبر محذوف
قوله عالم باعمالهم يتبع في هذا التفسير الكشاف وهو يرد على ان كونه
تعالى بصيرا عين كونه تعالى عالما وهو ما خذ ما قال بعضهم من ان
البصر عالم بالمصرات والحق انه ليس كذلك قال في شرح الموافقات
المسلون على انه تعالى في جميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال
الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى
بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
انما صفتان زائدتان على العلم وتوضيحه انما اذا علمنا شيئا علمنا قاما
جليا ثم ابراهنا فانما نجد بالبدية فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر امد مع حصول العلم فيها فذلك الزائد
هو الابصار **قوله** وقرى من انفسهم بفتح الفاء من التفاسير معنى العرف
قوله والمعنى ان الثاني كانوا في ضلال مبين هكذا في الكشاف والمعنى
ان ان مخفية من المسئلة واسمه وهو من الثاني محذوف كما قال الخلال
التقار في وهذا خلاف ما قاله ابن الحاجب من ان حذفه منصوبا
ضعيف الاعم ان اذا اخفت فائدة لا زرع **قوله** والواو عاطفة للجملة
التي بعده فالاول ان تكون العبرة مؤخره عن الواو لكنها قدمت لتعدها
والثاني ان تكون مقدمة في الاصل على الواو **قوله** ولما ظرفه المضاف
صنوفه راجع الى قلتم اي اصابكم قلتم **قوله** وتخليته الكفار سماها
اذنا لانها من لوازمه هكذا عبارة الكشاف وهي مناسبة لمذهبه
لانهم على مثل هذا لا يكون بارادة الله لان تغليب الكفار على المؤمنين

من اجل

من اجل
قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين

فيج وهو تعالى لا يري القبيح والمناسب لاهل السنة ان يقال الاذن
بمعنى الارادة **قوله** وليميز المؤمنين والمنافقين ان اراد بالتميز
عند الله فيرد عليه ان الطائفتين مما رزقنا في علمه تعالى واما
وان اراد التميز عند الناس برده عليه ان لا معنى لتفسير قوله تعالى
وليعلم المؤمنون بتميزهم عند الناس ان اراد بالعلم علم الله تعالى والا
ان يقال مراده ان معنى قوله تعالى وليعلم المؤمنين ليميز الله المؤمنين
بميز المؤمنين عند الخلق فكذلك كفى بالناجا وهو لا زرع **قوله** او
كلام مبتدا عطفت على جملة ما اصابكم **قوله** تعالى من الكفار يومئذ اقرب
منهم للايمان فان قبل انهم كافرون لانهم منا فقون لما سجي من قوله
وامسا علم عما يكتنون من النفاق قلنا المراد انهم لا اصرار على الكفر وكان
اظهاره اقرب منهم للايمان الظاهر **قوله** ناكيد وتصغري اي تحفير
لانك مشعر بانك امر صاد وعن مجرة اللسان وليس في القلب منه شيء **قوله**
على جوده لفض بالما حاتم هذا استشهاده بابدال المظهر من مناه الغائب
فان حاتم بدل من ضمير جوده وانما جعل بدلا منه لان وزان القوافي على
الكسر **قوله** او الى الذين قتلوا والمفعول الاول محذوف برده عليه ان
الذين قتلوا كيف يهتدون على الحساب واجيب بانهم احياء ونفوسهم
بأية مدركة ولما قل ان يقول لا فائدة لهذا النبي لانهم يعلمون
انهم احياء ولا يحسبون انهم اموات وايضا في وصول هذا النبي اليهم خفا
ولا بد من نقل وبالجملة هذا الوجه من الاعراب حمدا وكروا ليس كما ينبغي الا
ان يتكلم فيقال المقصود من نبي الشهاد عن الحساب المذكور نبي غير
شراة على ما ذكرنا من جواز حذف احد مفعولي باب حسبته والاقتضاه
على الاخرى بتقليد **قوله** بل احصيتهم بلفظ الامر احياء هذا التقدير
الذي ذكره ليس بمحمض اذ لما كان حال الشهاد انهم احياء فالمناسبات الامر

بالعمل لا الظن فيناسب ان يفيد بل احببهم احياء خصوصا اذا كان الخطاب
من هذا الخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان يقال ايراد الحساب
للكلمة **قوله** مدرك بذاته فيه انه يلزم ان يكون مدركا وانما كونه
بذاته مدركا من غير حاجة الى لثة غير ظاهر لا يجوز ان يكون بعد خراب
البدن متعلقا بشي يكون ذلك الشيء لاه رآكه كما مرخ به بعض اهل
العلم والتحقيق فان الحديث الذي روي عن ابن عباس مخرج في ان
ارواحهم متعلقة باجسامهم فيحتمل ان تكون تلك الاجسام الا ان لا يكون
كما في هذه النشأة ابدانهم الا ان يقال مراده من اذ رآكه بالذات
عدم احتياجه الى البدن الذي يتعلق به في الدنيا فاذا نذر رآكه باق
مع خرابه **قوله** واحاد الى اجزاء الحديث في الآية للشبهة اشروهم نحن
حال اخوانهم **قوله** ويجوز ان يكون الاول في اخره اي يجوز ان يكون
الاستبصار الاول استبصارا محال اخوانهم وهذا الاستبصار
استبصارا محال انفسهم وهذا احتمال والاحتمال الاول الذي
ذكره ان يكون الاستبصار ان محال الاخوان **قوله** على انه استبصار
معتز من كذا في اكتشاف ومعناه انه كلام مبدء ليس معطوفا على
ما سبق وكونه معتز منا لكونه في اخر الكلام وليس معطوفا ومن هذا
علم ان الجملة المعترضة لا يلزم ان تكون بين كلامين متصلين **قوله**
المقنود من ذكر الوصفين المراد من الوصفين الاحسان والتقوي
لا التفت الخوي **قوله** لان المستجيبين كلم الى اخره فانهم اي المستجيبين
الصحابه وهم بالصفين المذكورين **قوله** ويضعف حتى يدخلوا
النار فان قيل الايمان وان كان ضعيفا لا يوجب دخول الشخص في
النار بل يوجب خروجه عنها كما ورد في الحديث انه يخرج من النار
من في قلبه حبة من خردل من ايمان قلنا ضعف الايمان بوجب ترك

الواجب

الواجب وفعل المنهني الموجبين للدخول في النار **قوله** وما بعده بيان
لشيطنته اي جملة استينافيه تكون دليلا على كونه شيطانا **قوله**
او صفة وما بعده خبره اي الشيطان صفة لاسم الاشارة وخوف
اولياءه خبره والمعنى ما ذكركم الشيطان الا تخوف اولياءه **قوله**
يعني ابليس عليه اللعنة فان قيل لمحصل كلامه ههنا انه ان كان
ذا اسم اشارة الى الشيطان كما ان المراد من الشيطان المعنى اللغوي
وان كان اشارة الى القول كان المراد من الشيطان ابليس لا يظهر توجي
هذا الفرق قلنا الفرق انه على الاول لا بد ان يكون المراد من الشيطان
غير ابليس لان نعيمنا واباسفيا من غيره وانما اذا اراد القول فلا
باعت على ان يراد بالشيطان غير ابليس بل يمكن ان يقدر مصنف
كما ذكر حتى يكون الشيطان ابليس كما هو المبادر من لفظ الشيطان
فان قيل كيف ينسب قولنا الى الشيطان قلنا لما حصل القول المذكور
بسبب الشيطان ووسوسته نسب اليه **قوله** الصبر للناس الثاني الى
اخره اي منبرهم راجع الى الناس في قوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم
على الاول اي ان يفسر الاوليا بالفاعلين عن القتال والى الاوليا
ان كان المراد من الاوليا اباسفيا واصحابه وما انفسهم الثاني
للاوليا **قوله** يحتمل المفعول والمصدر فعلى الاول معناه ان يصروا
الحق اوليا الله شيئا من الامور الصارة وعلى الثاني معناه ان يصروا
شيئا من الضرر **قوله** وفي ذكر الارادة الى اخره الاول ان يقال
ان في ذكر هذا دليلا على المقنود الذي هو عدم جعل الخط لله في الاخرة
لانه اذا المراد الله لهم حظا في الاخرة لم يحصل لله ذلك الخط لا يقال
لو قيل لا يجعل الله لهم حظا في الاخرة لكان دليل على ارادة عدم الجعل
فكان ابلغ لاننا نقول لا يلزم من عدم الجعل ارادة عدم الجعل بل عدم ارادة

الجعل **قوله** مع ان المقصود عدم الجعل فالمناسب المبالغة فيه **قوله** وانما
 على بدل منه لم يجعلوه مفعولا ثانيا لان المفعول الثاني في من هذا الباب
 يجب ان يحل على الاول لكن ههنا ليس كذلك ولهذا الماحكة مفعولا
 ثانيا حكم بتقدير يضاف حتى يصح الجعل **قوله** وانما اقتصر على مفعول واحد
 لان التعديل الى اخره اي المبدل منه في حكم المحج من حيث انه غير مقصود
 بالذات والمبدل المذكور به ان يكون قائما مقام المفعولين لان ان
 مع جعلها يصح قيامها مقام مفعولي باب حسب فان قيل قد مر جواز
 حذف احد مفعولي حسب فالحاجة الى عذر فيلزم البذل مقام المفعولين
 قلنا فرق ما بين الاقتصار والحذف فالأقتصار ان لا يكون مفعول
 ثان لا مذكورا ولا مقدرا وههنا الاقتصار لا الحذف **قوله** فكان
 حقا الى اخره لان قاعدة علم الخطا ان ما المصدرية تفصل عن الحرف
 الذي قبلها تنبيها على كونها مع ما بعدها في حكم كلمة واحدة **قوله**
 استئناف ما هو العلة للحكم قبلها يعني دليل على الحكم المتقدم
 وهو عدم الحساب فانه اذا كان الاملا لزيادة الاشارة دليل
 على عدم حساب ان املاهم خير لهم **قوله** وعند المعتزلة الى اخره
 اي ليست للارادة حتى يكون المعنى لارادة الله اذ ياد انهم كانوا يوجب
 اهل السنة لان ارادة اذ ياد انهم فيجب عند المعتزلة وهو غير جاز
 على الله تعالى **قوله** ولا يحسب الذين كفروا ان املاهم لا يزدادهم
 الاثر بل للتوبة لله ان تقول لا تحلوا ائنا ان يكون املا الله تعالى
 لهم لا ياد الاثر والتوبة فان كان الاول لم يكن هذا التفسير
 صحيحا وان كان الثاني لم يكن التفسير الاول صحيحا والجواب ان كلا
 من الامرين محتمل لانه يصح ان يكون مراد الله تعالى من املاهم زيادة
 انهم وهم محتمل ان لا يكون كذلك بل يكون املا لهم لتوبتهم لان الله

يفعل

يفعل ما يشاء والتفسيران المذكوران على هذين الاحتمالين فان قيل
 اذا كان املاهم لتوبتهم ودخلهم في الايمان يجب ان يتوبوا ويدخلوا
 في الايمان والامر بخلاف مراد الله تعالى وهو باطل على مذهبي اهل
 الحق قلنا لزوم ما ذكرنا انما يكون اذا لم يقدر شيء اخر وانما اذا قدر بان
 بقا لا ما على لهم لا مكان التوبة في زمان الاملا اي لا تسامح في
 زمان التوبة امكان فلا **قوله** على هذا اي قراءة انما الثاني بالفتح
 كذا في الكشاف وقال العلامة الفتاوى في معنى اما على هذه القراءة
 مصدرية ولزوم اذ وا في موضع الخبر ولما لم يكن الاملا الذي للتوبة
 والدخول في الايمان املا بالمقارنة العذاب بل الثواب جعل الواو
 حالية داخلية في خبر النهي عن الحساب بمنزلة ان يقول ليزدادوا
 وليكون لهم عذاب وظاهر ان هذا المعنى لا يحصل بالواو العاطفة
 بل ليس ههنا ما يحسن عطفا هذه الجملة عليه نعم للاعتراضية وجه
 اضربي وفيه ان المفوضة مصدرية فلا باعيت على جعل ما مصدرية
 بل لمزمنة (اجتماع حرفين مصدرين فالظاهر ان يقال ان مكافاة
 والجواب ان ما جعل الفعل يتاويل المصدر وان جعل الجملة التي بعدها
 يتاويل المصدر كان المعنى ولا يحسب الذين كفروا اذ ياد ائنا انما
 لهم لانه ثم **قوله** ليس كما ينبغي اذ على القراءة المشهورة وهو قراءة الاولى
 بالفتح وانما الثانية على الكسر يجوز ان تكون الواو حالية ايضا فلا
 وجه لتخصيص الحالية بالقراءة الشاذة واعلم ان في عبارة المصنف
 حيث قال يجوز اشارة الى جواز كون الواو اعترضت بخلاف عبارة الكشاف
 اذ ليس فيها اشارة الى كونه جازما ان الواو على القراءة الغير المشهورة
 للحالية **قوله** الخطاب لقامة المؤمنين على هذا يكون المناسب ان
 يكون المؤمنون مخلصين اذ لو كان المراد منهم المؤمنين مطلقا سوا

كانوا مخلصين أو منافقين لناسب ان يقال ما كان الله ليذكركم لكن
الظاهر ان قوله لا يذكركم مختلطين الى اخره تفسير قوله تعالى ما كان
الله ليذكر المؤمنين ونريد على ان المراد بالمؤمنين ما نفع المخلصين
والمنافقين وبالحكمة قد غير عبارة الكشاف عما ينبغي وما كانه
قبل ما كان الله ليذكر المخلصين منهم على الحال التي انتم عليها من اخلاط
بعضكم بعض **قوله** او ينصب له ما يدل عليه يعني ان اطلاق النبي
على الغيب يكون بطريقين احدهما يكون بطريق الوحي والثاني ان يظهر
امر يدل على امر يكون من بعد كما نصب النبي صلى الله عليه وسلم علامات
والله يحاصرها الكفار يوم يدر على ما ذكره بعض الحكماء ارض الكشاف
والتحقيق **قوله** ولا يقولون فيما الاما اوحى لهم اي لا يقولون
في امر الشرايع والاخبار عن الله تعالى وعن الغيب **قوله** عليه الصلاة
والسلام عرضت على امي الى اخره يمكن ان يكون المراد من الامة امة
الاجابة ويكون معنى قوله اعلنت من يوم بي اعلنت من يوم بي
من الخلائق ومن يكفري ويمكن ان يكون المراد امة الدعوة فيكون
المعنى عرضت على امة دعوتي ثم الظاهر ان المراد من قوله اعلنت
يوم بي من كان موجودا في عصره ولا فاه ويمكن ان يكون المراد غيره
الله ورسوله اعلم **قوله** وان تؤمنوا حتى الايمان وتنفوا النفاق
هذا الايمان ان يكون الخطاب في اول الآية لعامة المؤمنين لمخلصهم
ومنافقهم بل المناسب ان يكون منافقهم خاصة وكيفية مخالفة هذا
الخطاب الخطاب السابق في هذه الآية وهو قوله تعالى يا ابا انتم عليه
فانه صرح بانه عام للمخلصين وغيره واعلان تعليل تنقوا النفاق
من رياء ذاته على الكشاف والمناسب ان يبقى التقوي على الطلاقة فيكون
المعنى وتنقوا ما يجب ان يبقى حتى يحل المخلصين وغيره **قوله**

الورد فيه ما سبق من قوله تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انهم على الهدى
الآية **قوله** ليستطيع مفعولاه اي ليجل احدما على الاخر **قوله** وان
حمله الموصول اي جعل فاعل تحسبن الموصول **قوله** كان المفعول
الاول محذوف فالمراد لا يجوز ان يكون مفعولا اول لانه ضمير مرفوع
فلا يقع مفعولا **قوله** بيان لذلك اي لكونه شرا لهم **قوله** والمعنى
سيوسمون هذا بناء على ان يطوفون استعارة تبعية والمستفاد
من الحديث انه على معناه الحقيقي ولا منافاة او يمكن ان يطوفوا الخ
حقيقة ويبروا ايضا وبما لعله لزوم الطوق **قوله** وما ابلغ في العهد
لان العهد في الخطاب والخصور اشد منه في الغيبة **قوله** لولا ما بينا
من العهد هذا الخالف لما قاله الغفاس من ان العهد ينقضي باسماع
الذي كلمة الكفر **قوله** اي سنكتبه فان قيل الظاهر لقد كتبناه
في صحيف الكتبة لان نزول الآية بعد ان قالوا ذللك والظاهر
ان الكتبة كتبه قلنا المراد سنكتبه وتبعيه في صحيف الكتبة
لانهم **قوله** واستهزأ بالقران والرسول لان قولهم استهزأ بقوله
تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا **قوله** وفيه مخالفة الاولى
انه تعالى قال هذا القول بذاته المتعالي لا بواسطة الشافعية انه
تعالى امرهم بما ذكر فافا وجب عليهم الذوق الثالثة امرهم بالذوق
الذي هو ذل الخفاوة اذ راكم للعذاب ووصوله الي باطنهم لان الذوق
مستلزم له الرابعة وصف العذاب بالاحراق وما ذكرنا في ايراد الذوق
اولي مما ذكره المصنف لما فيه من التكلف **قوله** او سخطه لا يخفى ان
كل شي محضوظ في علم الله تعالى فالاولي ان يقال هو كناية عن اعداء العذاب
لهم **قوله** والمعنى انه لم يخف عليه الى اخره جعل هذا المعنى معني ما ذكر
لاجله من تكلف والاولي ان يقال انه الله اعلى ان المقصود من قوله تعالى

لقد سمع الله قول الذين قالوا اءلهة اليهود في محمده فيكون كناية عن كذب
 الامم في محمده **قوله** لان اكثر اعمالها من اي اعمالها الظاهرة
قوله يستدلون لا يخفى ان الله تعالى كيف يشاء يفعل في ملكه فان يعاقب
 المطيع او يثيب العاصي لا يكون ظالما كما هو مذنب اهل الحق فنفي الظلم
 عنه تعالى لا يقتضي ما ذكره المصنف والذي تخطى في خلدي والله اعلم
 ان المعنى وان الله ليس بظلام للعبيد لوعدهم يعني ان تعذبهم بسبب
 افعالهم ويكونه تعالى ليس بظلام بتعذيبهم اذ لو كان استغنى عن تعذيبهم
 ظالما لم يعذبهم البتة والاول ثبوت السبب والثاني رفع المانع وايضا
 يمكن ان يقال المراد من الظلم التعذيب بغير جرم ويكون المعنى ذلك
 الكذاب الذي هو جرم افعالهم من غير زيادة بسبب ان الله تعالى
 لا يعذب بغير جرم فلما زاد في الجزاء التعذيب بغير جرم لان الزيادة
 تعذيب من غير جرم وذكر الظلام بصيغة المبالغة مع ان الظاهر
 ذكر الظلم لان صدور فعلنا قسريا على كل من نقص كامل فلو صدق ظلم
 ما من الله تعالى وهو اكمل من غيره بل هو الظاهر على الاطلاق وكل حال
 مستفاد منه لكان ذلك الظلم في غاية الشناعة والعظم ومنه
 صدر منه ظلم عظيم كان ظلما **قوله** وهذا من مقترباتهم يحصل
 ما ذكر ان ما نقلوه من التوراة كذب واقترا لا مة لافا بدة لتخصيص
 المعجزة بانجاب الایمان بل كل معجزة دالة على انجاب الایمان ولذا ان
 نقول معنوه هو ان كل معجزة لا توجب الايمان وان اوجبت صدق
 صاحبها بل الموجب للايمان هو هذه المعجزة الخاصة فيجب اثبات ان
 المعجزة كلها توجب الايمان والاولي ان يقال ان كذبهم يستفاد من قوله
 تعالى ان كنتم صادقين ثم انه يمكن ان يستفاد من كون الذين قالوا
 ان الله عهدا لينا ثم الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء فان فصاح

هو قابل بالعولين المذكورين واخوته في حكمه عليهم اللعنة فيكون الذين
 الثانية صفة للذين السابقة وبوالظاهر من العبارة فيكون المعنى
 لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله عهدا لينا فذل كذبهم في هذا
 في القول السابق **قوله** تعالى بالبينات ان قيل المناسب لتقدم الذي
 قلتم لانه الظاهرية اقوالهم قلنا لكون الذي قلتم واجلا في البينات
 فيكون تخصيصا بعد تعميم فلذا اخرنا انه نقل عن السدي ان هذا
 الشرط جاء في التوراة مع الاستئذان قال من جاء كوزع من الله رسوله
 فلا تصدقوه حتى ياتيكم بقران تاكله النار والالمسح ومحمد صلى الله
 عليه وسلم وكات هذه العادة جارية الي بعث المسيح **قوله** للدلالة
 يعني اذ لم تكرر البلاء يمكن ان يكون الزبر والكتاب عين البينات
 بالذات وغيرهما بالاعتبار فكان شي واحد بينة باعتبار تعيينه
 الاشياء وكتابه باعتبار اشتراكه على الاحكام والشرائع فكان الخط
 لتعابر الاعتبار فيكون من عطف صفات شي واحد بعضها على بعض لكن
 اذ كرر البلاء كان شعرا بتعابرهما بالذات اذ لو كانا واحدا بالذات
 لكان الظاهر عدم تكريرها وكذا القول في كتاب **قوله** بالنصب
 مع التنوين وعدمه اي بنصب الموت مع تنوين ذاقته وعدم تنوينها
 كما في قول ابي الاسود الدبلي
 • فذكرته ثم عا تبته • • عتابا رفيقا وقولا جميلا •
 • فالفتية غير مستغيب • • ولا ذكرا الله الا قلب لا •
 الاصل ذكر بالتنوين مجر فاعطوا على مستغيب والامانة لان الله
 منصوب واسم الفاعل يعتمد على النفي **قوله** ولفظ التوفية الى اخره
 انما لم يقل يدل بل يشعر بايضا لبعض الاجورية القبول حتى يكون
 هذا الظلم دليلا على نعيم القبر وعذابه لان توفية الاجور يوم القيمة

القول لان تنوينه ليس بهذا
 القول كما انه على كذا

يدل على ان قبله ايصال بعض الاجور ولعله يكون في الدنيا **قوله**
تعالى فمن زحزح فان قيل البعد عن النار مستلزما له دخول الجنة فاما
فائدة التصريح بذكره مع انه مؤتمر لعدم الاستلزام قلنا يمكن البعد
عن النار بان يكون البعيد من اصحاب الاعراف وهو السور الذي بين
الجنة والنار **قوله** فاما امتناع بلوغ اي امتناع يبلغ به الى مقاصد
الآخرة **قوله** لمن عزومات الامور اي العزوم منها مقصد بمعنى المفعول
اي العزوم وضيكون المراد منه اما معزوم والعبداء معزوم والله تعالى هو
المراد بقوله ما عزى الله تعالى عليه **قوله** ما اخذ الله تعالى اي اخذ
الميثاق على اهل الجمل ان يتعلموا بعد ان اخذ الميثاق على اهل العلم
ان يتعلموا **قوله** او المفعول الاول محذوف اي المفعول الاول للتخفيف
محذوف وعنفازة مفعوله الثاني ويكون فلا تحسبهم تأكيد وهذا اذا
جعل التأكيد مجموع فلا تحسبهم واما اذا جعل التأكيد للمفعول والفاعل
اذ ليس المذكور سابقا الى الفعل والفاعل فالضمير المنصوب المتصل
بالتأكيد هو المفعول الاول ولا حذف هكذا ذكر العلامة القساري
ولا يخفى ما في اتصال الضمير المنصوب الذي هو المفعول الاول بموكده
من البعد والتكلف ولعل ترك صاحب الكشاف لهذا الوجه لما ذكرنا
قوله لان مناط الاستدلال في الآخرة اذ مناط الاستدلال على وجود
الباري تعالى الجامع لصفات اكمال تغير الموجودات من حال مخصوص
الى حال اخر مخصوص اذ هذه التغير لا بد له من تغير اذ لا يمكن ان يكون
تغير الشيء مقتضى ذاته والازمان يكون التغير المحض لا زمانه لا ينفك
عنه اصلا وليس كذلك ثبت تغير خارج عن المتغير ثبت شي غير
الامور المذكورة يكون تغيرها بسببه فان كان ذلك الشيء متغيرا ايضا
فقلنا الكلام في تغييره ونقول ان كان بمعنى آخره او ايضا متغيرا فلم

جرا فلزم التسلسل ان كان بمعنى لا يكون متغيرا اصلا ثبت وجود
ذات غير لاشياء لا يكون متغيرا اصلا وهذا هو واجب الوجود اذ كل
ممكن يقبل التغير اذ وجوده من غيره فلم يكن موجودا فوجدها رادة
موجده قابل للتغير من موجوده ثوران النظام المحكم المستمر الذي في
خلق السموات والارض والاختلاف المذكور قال على توحده الذات
المقدس وانصافه بالعلم والقدرة والارادة فاطمالة الى غيرهما من
الصفات وهذا التقدير وان اعتبر فيه بعض المقدمات الحديثة
الذي يمنعها الجوارح المعاند ككنة كافي لذوي البصائر ولهذا قال
لايات لا ولي الا لآيات **قوله** لتغير العناصر هذا ما اخذ من كلام
الفلاسفة فائتم ابتداء العناصر صور اجسمية وتوعية وكذا اثبتوا
للافلاك حركات وضعية يتبدل بها او مناعها التي هي نسب اجزائها
بعضها الى بعض الى الخارج عنها واما اهل الشرع فلم يثبتوا العناصر
الصورية بل قالوا ان كل جسم مركب من اجزاء لا يتجزأ وكذا اهل الطب والافلا
حركات وضعية بل قالوا ان الكواكب تسبح في الافلاك كما هي عليه
في القرآن اكثر من مثل قوله تعالى في كبرية فلان يسبحون فالاولى ان يكون
بمطلق التغير فان كل ما ذكر متغيرا الاحوال **قوله** ومصلحين خافذة
العدول مع انه لضرر الله اعلم لكل من ضايعه تنوع العبارات بازاء
الحالات والاعتبارات فغيرا ولا عن حالة من الاحوال بالمصدر
الذي هو القياس وعن حالة بصيغة تعود الذي هو جمع قاعد الذي
هو المشتق وعن حالة فائدة بالجوارح **قوله** فهو حجة للشاخي
يعني تخصيص القرآن الاصطلاح بالذكر بدل على تعيينه بعد الجزع القوي
وانه لا يجوز الاستدلال بما هو راي الخفية فان قيل الظاهر ان المراد
من يذكر غير الصلاة ولذا قال وقيل معناه يصلون فلا يكون

هذا تفسير لقوله تعالى
ولكن ان تقول لم يبق
صحيح

حجة لان حمل الذكر على الصلاة خلاف الظاهر قلنا الذكر محمول على الاطلاق
فهو شامل للصلاة فيكون فيه حجة فتأمل والاولى يقال مراده
ان الآية على التفسير المتأخر حجة للشافعي **قوله** وفائدة التأني الى الغرض
توضيح ما ذكرناه لما كان من فوائد خلق السموات والارض ما ذكر من
كونهما مبدء الخلق للانسان الى اخر ما قاله كان للخلق العنايته
مخلق الانسان والرحمة عليه فظن هذا بابا على طلب الوقاية
عن عذاب النار يعني لما كنت ربنا رحمت وتفضلت علينا في الدنيا
بالنعم المذكورة فانعم علينا في الآخرة بالحفظ من عذاب النار **قوله**
من ادرك مرعي الصمان فقد ادرك الصمان اسم جبل فيه مرعي عظيم لكن
في تخطيره مما ذكر شي وموان الشرط والجزا فيمن ادرك الصمان متحد
فلا بد من تاويل الجزا بان يراه فقد ادرك غاية المرعي والمرعي المائل
واما قوله تعالى من تدخل النار فقد اخبرته ليس كذلك لان اوصاف
النار عذاب جسماني والاخر عذاب روحاني كما سيأتي كلامه
فالجواب ان المراد الجزا مفهوما من الشرط في كل من المثالين فان
الاخر مفهوما من ادخال النار فلو بقي الجزا على حاله لكان كلاما
خاليا عن الفائدة فيجب ان يحمل الاخر على كماله **قوله** ان نقول
كمال الاخر ايضا مفهوما من ادخال النار فتأمل **قوله** وفيه اشعار
بان العذاب الروحاني اقطع فانه رتب في هذا الكلام العذاب الروحاني
وموا الاخر اعلى الجسماني الذي هو ادخال النار وجعل الثاني شرطا
والاول جزاء ولا يخفى ان المراد من الجملة الشرطية الجزا فيشعر بان العذاب
الروحاني اقطع ادل من الجسماني اقطع لكان الظاهر ان يحمل جزاء حتى
يكون مؤلفا مقصودا بالذات وايضا المفهوم من قوله تعالى فتعذب عذاب
النار طلب الوقاية من عذابها وقوله ربنا انك من تدخل النار فقد

الخزينة

الخزينة كانه دليل على الطلب المذكور فكانه قيل لطلب الوقاية من عذاب
النار لترتب الخزي عليه وهذا التقدير يدل على ان غاية ما يخاف
منه العذاب الروحاني **قوله** ولا يلزم من نفي النعمة نفي الشفاعة
ولو ما قاله صاحب الكشاف من ان نفي النعمة يستلزم نفي الشفاعة
قوله وفيه مبدء لغة الى اخره لان الظاهر انه يكون المنادي
مسموعا وادان المنادي مسموعا كان كلامه مسموعا بطريق الكوا
ولا يخفى ان المنادي غير مسموع فيجب تقدير شي وهو ان يكون التقدير
سمعا نداء مناد ينادي للايمان **قوله** وفي تنكير المنادي الى اخره
اطلاقه باعتبار انه لا يضاف الى شي بعينه بان يقال انا سمعنا
منادي الايمان وانما كان الاطلاق اوله التقييد ثانيا لا على
التعظيم لان ما ذكرنا انما يكون ضمن يقوي الاهمية **قوله** لتضمنها
الي اخره فبالاعتبار الاول تعدي بالي وبالثاني بالياء **قوله** اي
امنوا فتكون ان مفسرة لانها بعد النداء الذي يعنى القول
وفيه ان امنوا لا يلائم ان يكون تفسير المنادي للايمان ولا
للايمان فقط اذ لا يلائم ان يقال سمعت مناديا الى امنوا ويوافق
ما ذكرنا من ان صاحب المعنى ان الكوفيين انكروا ان التفسيرية
البتة وهو صحيح لانه اذ قيل كتبت فيه ان افعل لم يكن افعل بنفس
كتبت كما كان الذهبي نفس العبيد في قولك هذا عبيدي ذهب ولهذا
لوجت باي في المثال المذكور مكان ان لم يكن مقبولا عند الطبع
ويمكن ان يقال ان ههنا مقدر والمعنى ينادي للايمان اي قال
امنوا حتى يكون امنوا تفسير المنادي للايمان فتأمل **قوله** او بان
امنوا الظاهر ان هذا اجل من قوله تعالى للايمان فيكون المعنى ينادي
بان امنوا اي يطلب للايمان لان ان وان جعلت الفعل معني المصدر

لكن بقي اعتبار المضي في الماضي والاستقبال في المستقبل والطلب في
 الامر **قوله** جمع بر او بار قال العلامة التفتازاني الجمهور على
 انه لم يثبت جمع فاعل على افعال وان اسحاب جمع صحيح بالسكون
 او صحيح بالكسر مخفف صاحب مخدوف الالف **قوله** مخافة ان لا يكون
 من المؤنودين بشئ عاقبة اذا لم يكن من المؤنودين بان كان يسي
 العاقبة او قاصر في الامتثال لا وجه للدعاء بالعبارة المذكورة
 لان معناها طلب ما وعد الله واذا لم يكن الدعوى من المؤنودين
 لا وجه له عانه بان يقول آتينا ما وعدتنا والاولى للاقتصار
 على الامر من الاخيرين وهو التعبد وهو امتثال الامر والاستقامة
 اي الخشوع **قوله** وهو اخفى من اجاب لان استجاب لا يستعمل الا
 في اجابة الدعوة بخلاف اجاب فانه يقال في جواب النداء والسوا
 والدعاء وايضا الاستجابة لا تستعمل الا في تحصيل المطلوب
 بخلاف اجاب **قوله** على رادة القول بحتم وجهين احدهما ان يكون
 استجاب بمعنى قال والثاني ان يكون التقدير قائل اني لاضيع
قوله اولاهما من اصل واحد لا يظهر من هذا وجه كون بعضهم من
 بعض الا باعتبار الاتصال فهو راجع الي ما بعده **قوله** بين بها
 الشركة المذكورة فهم من قوله من ذكر او انني مراده علة الاشتراك
 بينهم من هذا القول لانه اذا كان بعضهم من بعض ومتصلا به حكم
 كل من البعضين حكم الآخر حكم النساء يكون حكم الرجال فيجوز الاعمال
قوله والثاني افضل اي وجه تقدم قتلوا على قاتلوا لان القتل
 الذي فهم من قتلوا او مو الشهادة افضل من المقاتلة وهذا اذا
 كان المقاتل والمقتول واحدا واما اذا كانا متغايرين فالوجه
 ما ذكره بقوله اولان المراد الي اخره **قوله** والمراد الله فيكون

ههنا

ههنا متضاف مقدري لا يعرف امتك **قوله** تنزيلا للسبب
 منزلة المسبب للبالغة اي اصل لا يعرفك لا تكن مغررا في القلب
 عن الغاربه ليستدل به على تعلق النهي باغترار المخاطب لان كون
 القلب غاررا سبب لصيرورة المخاطب مغترا وهذا هو الحق لما قاله
 العلامة التفتازاني ان فيه اشعارا بان السبب عن القلب في
 المسبب الاغترار به والنهي ورد عن الاول والمراد النهي عن الثاني
 اعني الاعتراض بحجاز او كناية ولك ان تقول لا تظهر السببية ههنا
 لان كون القلب غاررا ليس سببا لكون المخاطب مغررا لان الغاربه
 والمعزومية متضايقان فقد صرحوا بان القطع والانقطاع والكسر
 والاكسار مثلا متضايقان وقد حقق في العلوم العقلية ان
 المتضايقين لا يجمع كون احدهما سببا للآخر بل متضايقان في درجة
 واحدة والاولى ان يقال تعلق النهي بكون القلب غاررا باليقيد
 نهى المخاطب عن الاغترار لان نفي احد المتضايقين الذي هو الغاربه
 يفيد نفي المتضايق الاخر الذي هو الاغترار **قوله** وبئس المهاد
 اما ان يكون معطوفا على خصم يتاويل ان ما واهم يقول في شأنه
 بئس وخبر مخدوف او تكون الواو اعتراضية **قوله** وكنا اذا الجار
 اي المتسلط العاني ومضافا بمعنى نزل بنا ضيفا والقنى جمع قناة
 وهي الرح والمهفات السيوف الصارعة **قوله** وانما دخل اللام
 الي اخره اي لام التاكيد تدخل على خبران ومنع دخولها على اسمها
 خذرا من اجتماع حرفي التاكيد كمن ههنا دخلت على الاسم لتاخره على الخبر
 فلا يلزم الاجتماع المذكور **قوله** لان سرعة الحساب الي اخره لان غرضه
 من الحساب ظهور ما يستحق المكلف من الجزاء او ترتيبه عليه ومنه
 يعلم ما فهم من كلامه ان العمل في الجزاء اخل في سرعة الحساب **قوله**

المتضامن
 لا يصح
 سلكه



المعبر عنها الى اخره صفة المقامات الثلاثة فالصبر والطاعات
المرتبة الاولى التي هي السريعة ورفض الحاديات المرتبة الثانية
التي هي الطريقة ومرابطة السرعة على جانب الحق المرتبة الثالثة
التي هي الحقيقة والله تعالى هو الموفق عنه وكرمه
تم الجزء الاول من كليلة العلامة الطائري
بمداد الله تعالى وعونه وحسن توفيقه
وبليته الجزء الثاني واوله
سورة النساء
والحمد لله
وجده
ام

كتبت في
تتمتع بها طائفة القراء
تمت في ١٣٥٥ هـ

